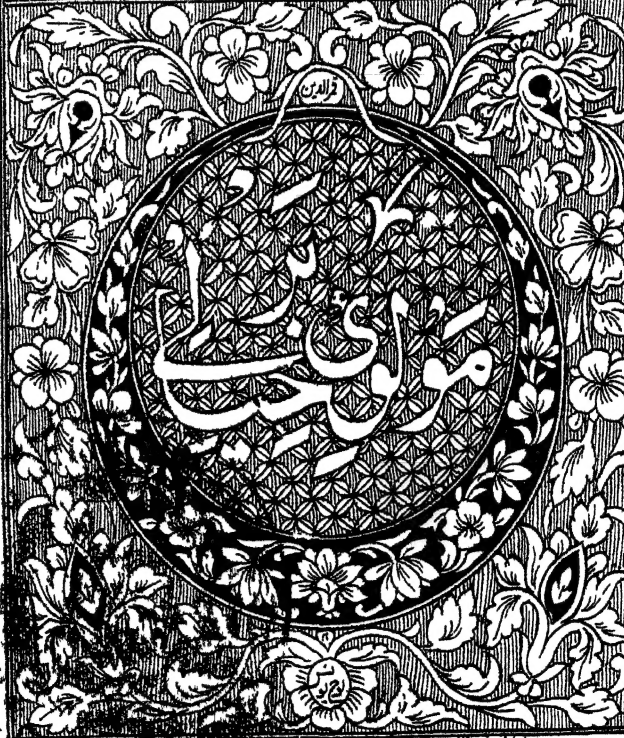


4575
1/2.

مَا شَاءَ اللَّهُ قُوَّةُ الْإِبْرَاهِيمَ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَكُونَنَّ مِنَ الْغَافِلِينَ



وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَكُونَنَّ مِنَ الْغَافِلِينَ

مُطَبَّعُ بَيْتِ الْإِبْرَاهِيمِ
رَبِّ هَذَا وَبَيْتِ الْإِبْرَاهِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يا من تقطس دأته عن أحاطة الأفكار وتزهدت صفاته عن درك انظار تجرله على الفرض في
 ريد القدر من زهراته وانتشرت في محافل الرسل في آله ونصير في ملى فوق ما يسعد الفهم واول ما يحيط به
 اتوهام وعلى الله الذين هم كسفينة نوح على السار من يكها نجاة و صيهاهم الذي هم كالنجم مراقبهم
 عبر وبعد فيقول السيد المسكين عجبكم بشهر الدليل شرح العقائد النفسية للملك القمقام والقرن الهام العالم الرباني
 سعد الملة والدين الثقات اني لكوني خبيث ومنير قد اشتهر بالفكر وتناولت ايد القبول فاما طواعنة القواشي وكثيرا على الحق
 ثم ان منها ما علقه الفاضل الحق السلي على اللطف معانية وحسب مبانتي قد امتدت على ما والخواطر وسهرت
 لا جلده اعين لدا جركوا اتوا ويرى الغليل يشق السليل لما اربك الالة آية عجيبة كل عاذب ومخذراته متحجة لا يتحلى
 الكل في الفصرفت بره من غفلا شباب في حل مبانیه وانتم مبت فرصة عن عين الزمان لتحقيق معانيه فقيده
 ا و بداهة اكسنت شوارده وحققت مقاصده وبيلت مصارده وموارده اخذ الصنيع القاصر في عجبا عن شبهة
 لناظر فيجب على الله تعالى موافقا لما مول وتم بعون الله تعالى مطابقا للمسئول ثم الحقته بخزانة من يقلوب اياديه
 تو اهل الاحسان واسأل بكرم الضمة عن الزمان عمر رباع الحافقين بحس معدلة وشمل شمل الخادق بلطف سلطنة
 وهو الوزير الاعظم المرتقى في مدارج السعادة والسعد لا كبر المسعوي تاج الخلد مالك سواد الملوك الجامع بين السلطنة
 والسلوك موسيس مقاصد الفضل والعلم ومرصق قواعد الجود والملم مجاهد الكفر والعناد في الله تعالى حق الجهاد وجاهل
 جزء السباع في البوادي والوهاد ووجوب بقذف النبال والراح الهواطل هتف الهاة قل جاء الحق وزهق الباطل
 صلب العلماء والصلياء حامى الملة الغراء المولود مجود من عند الله تعالى الاله الهما أبو المظفر تهاب الدين

شاهجهان باد شانه فهو الذي يتولاه من حانية سيد المرسلين بالبرية والتكميل لغير الوسائط لما فيه من صفاء
 السر من التعطيل والتبطل الذي هو اجل الرباط فله الرعاية الكبرى من حضرة والعناية الوفيرة من ولته وقد تأسى
 بهداية في جميع الأحوال حتى نودي من وراء اسرافات الجلال ما اوتي احد مثلاً ما اوتيت صفاء من ربك بما اوتيت
 فهو الملك القائم على القلب المحجود في الوجه المستعبر وبريم الدين المحجود في الوجه المجاهد في الجاه فانه شرفا علي
 ومصدق عنه لم يجد نصير الا اوليا لا زال عتبة المتكبر والكارية وسدرة مسلم شفاوة الجبابرة اللهم يا لطيفاً يا ذا
 الياقوت يا يوم التناد اسرافه الاستقامة والسداد قوله الحمد لمستأهل له اي مستوجب في الصحيح نقول فلا اهل لك ذلك
 نقل مستأهل العامة نقوله لكن في القاموس استأهل استوجب لغتجيدة والكارية هو بطل قال القاضى في تفسير
 الغاتحة لاستأهل في محل المح فان قلت اسماء الله تعالى توفيقه ولم يرد المستأهل في اسماء الله تعالى فقلت اراد المصنف
 الوصف في العامر ذهاباً الى الخصارة في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عنه بما في قوله تعالى واسماء وما ينبرها
 فصد الى الوصف اي شئ يقتضيه البناء ودان المخصوصة او اعتبر رود احد المترادفين وورد الكبر وقد روي
 الحديث اهل النعمة والفضل الثناء المحمدي اختاروا هذا القاضى من انه اذا اصفه في المصنف يجوز اطلاق الصفة
 الدال عليه اذ لم يوهم النقص فيما نظر قوله والصلوة فعل من اذ او عا وهو هم يوضع موضع المصدر نقول جعلت
 صلوة ولا نقول الصلوة ورد فرسانه والسيد من ساد قوم سيحوة سيادة من شرتك فصيل جمع على
 سادة كسر وسارة ولا نظير لها يدل على ذلك انه جمع على سيادك مثل تبع وتبايع وقال البصريون فعل جمع فعله
 كما هم جمعوا ساد كفاً وقادة وعلى سيادك بالهجرة على خلاف القياس كجيد القياس بالهجرة كذا في الصحاح وال
 محم فقل اتباعي وقيل ائمتي وقيل اهل بيتي وقيل آل الرجل ولذا وقيل قوم وقيل اهل الذي يرحمهم عليه السلام
 واخر رواية النسب للنبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مومن تقى كذا في الشفاء والصحيح جمع الص
 كركب وراكب من صحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كركب زوياد كركب المراد هم الذين طالبت صحبة هم الرؤ
 عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون سر والنبي عليه السلام فذكرها بعد الدل تخيير
 بعد النعيم وتقيم بعد التخصر قوله والسبل جمع السبل وهو الطريق يذكرونه قال الله تعالى فلهذه
 سبيل ادعوا وقال الله تعالى ارجعوا بسبيل النبي محمد وآله ولما رويها سنة وآله واخلاقه فدونك جواباً باعياً
 الاخبار له الاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى هذا وظرف بمعنى قدامك واليزاس بكسر الهمزة وسكون الياء الموحدة
 المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء فايها الساري من السرية بمعنى

سبب فن مراد ضرب منادى بخبر وحرف النداء وقم معرنا شيب طالسير العقائد النسبية بدو
هذا الكتاب بالبارى في ظلة الليل في خيرة وعدم الهداء الى مقصد هذا الكتاب بالمصبة سر في كونه الاله
ثم استعمل لفظ النسبة في المشبه مجازا لكون استعارة تشبيه على تشبيه الهية بالهوية في كتاب بخبر مبتدأ محذوف
اي هو كتاب في الجملة استئناف للبيان كونه نبوا سا والمكان من جهة محكم من مكن يكون اذا اختلف وصفه بالتحفة للمبالغة
اي المواضع الخفية غاية النفا والاروان الحين والجمع اونه كثرها وان منة والدمعة السكينة والجمادة بالجمع تشبيها
الدال معظم الطريق والايحار كونه كثر من سخن والنعمة عميت معنى البيت تسمية بوشيد كثر من وصلة المعنى
الشعر واصدعى الامراء التلبس والغاز من الغنى في كلامه اذ اعني مرادة والاسم للغز والجمع الغار وحيت على
صيغة المنك من حاتم الطائر وعزة حول الشيء نجوم حوما وحومانا اي داروما مصدرة ورمت من رام يروم وروا
طلب عطفه عليه وازاد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسيرة الحالية عنها ما ذكره قدس سره في حاشية
المطالع او اراد الحرف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص في مرادة العام والمعنى من ماصية يصحح الفاظ حروفا
من سبق المفظ والمعنى في الحقيقة اشارة الى في خزائنه نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها
بعض المنسوخات وهو تحفيظ اذ التماس ولا يكون الى خزائنه ولو سلمه فالواجب ان تحفت به بزادة الباء في الصحاح
التحفت ما التحفة الرجل من البر والعلو الرفعة والشرف فان صحت فصرحت وان فحجت مددت المثل بفتح الميم التاء
المثانة الصفة الدق قباس من قوله نعم وله المثل الا على السموات ^{بالله} اصحاب مطلقا الوزير لانه ايضا
السلطان الدستور يضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس الى ما يسمونه
واصل الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وصنوا بيطوى على صيغة المجهول من الطي بمعنى درون زيد من
حد ضرب العز بفتح الغاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو فقر المير والفجر الواد في
اختيار الفج اشارة الى الكثرة الواردة على باب مع تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال يشوش اسدك الا مال
جمع الامل وهو الرجاء عبر عن ذوى الكمال بالآمال اشارة الى التمسك لا عتادهم على مكارم اخلاقه يصير
حيث التوجه الى باب بنفس الآمال: السحيق البعيد باهت من الملبات وهي المفارقة واليتجان جمع التاج
والهامية الراء والجمع هاهم والحلل جمع حلة الحاء وتشديد اللام اثاره وراء شبهه اليتجان والحلل بالفتح
ذوى مفاخرة بسبب كمالهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها الملباهات تحجيلا والمفقود الوزارة
والاثر قد استقر في مقرة ومكثت بذاته ولعل وجب جمع يتجان المحلل اشارة الى خياره جميع وجوه الوزارة والامارة الى

هبيل من الولاية من حد حسب في التاجم الولاية والى شدة والنعم في الفقه الواو وهو الوجه ويجوز كسر
 الولاية ووست شدة والنعم ولي كسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فلي هذا الصواب الى ذكر
 في شتره المواقف في الاسماء الحسنى الولي المنصور وقيل هو بمعنى المتولي الامر والقائه في الجرم الا لا يحى جمع اليمين
 النعمة والنعم عطف تفسيري له شبه هبة تربية للعلماء وترويه للعلوم وحفظها عن الضياع هبة من ربح
 يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها قوله اخذ اليك العلماء والعلوم استعادة تمثيلية لا لا يحى جمع
 بكلام ممد والعلم الصغير يقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انضباط مراسم الشرع صغيرا كبيرا
 والوسوم جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري كالولاية ويجوز ان يحى الاول بما هو شعار الاسلام حاسر ابا الحاء
 والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حارة يجوز حوزا وحيارة والمما ترجم ماثرة بفتح التاء وفيها هي المكرمة
 لانها توتري تذكر وتوترها قون عرقون يتحدون بها والمفاخرة جمع مفرقة بفتح الحاء وسمها الماثرة فهو توتري
 الاول من غير لفظ للتفسير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسنية والثاني النسبية يقال فخرته فخرته اذا كنت اكتم
 منه ابا واما القول والآخر بدل عن الولاية في الامم عوض عن الضمير حاوي اولي الرياسات والآخرها وهو كناية
 على احاطة بجميعها والمذاهب جمع مدح بفتح الميم وهو المذهب المسلك النقاد فعال المبالغة من نقدت
 الدلائل اذا خرجت عن الزيف والمعارج المصاعد جمع معراج من عرج في الدرجة الرنقى والوقاد المشتعل
 من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو والوسع والطاقة وقوله بل عن جلاله مكان اعزاء خارج عن
 الامكان الدلالة لراه غود في الصيد المذكور الجليل الذي يستشرف الناس اصله من الواو انقلب لا تكسار ما قبلها
 كأنهم نبوة على ثنائيا الغناء للمفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يدل والواو
 مسعودا وهو من جنس ناقة الحيل والحيلة ينداشت وطيف الخيال مجيء بالزوم يقال طاف الخيال طيف طيفا و
 مطافا والخيال صورته له بخوا بينيندو السامح اسم فاعل من السمو هو العلو والناظرة مبالغة في المنظر
 والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دنت الكتاب جمعة وقتت بعضه البعض يعني الزور
 ينظرون اليه انما ترقين لما مره وقد يقال هو مبالغة في الناظر عن الخيال حفظ الديوان بمعنى الدفتر الذي هو في المطاف
 اصطف علم وزير سليمان عليه السلام استعادة للمدرج باعتبار وصف المشهور من كونه وزير اعطيا نافذ الحكم
 لحاسر الافعال ومكارم الاخلاق طر انضم الطاء وتشديد المرء المملتين اي جميعا والضمير في راجع الى كونه هو اهل
 الفضل فاعل كفي بالماء زائدة وبها مفعوله ويجوز عكسه الباء ليست بمنزلة كما في قوله صلى الله عليه وسلم كفي بالمرء

انما ان يحل ضاماً سمع والباء في بكماله اما الملازمة فيكون الجار والجر وحالا من المبتدأ المحذوف واعني
 هو والمسببة وفي الاوج حال ضمير كامل قدام عليه رعاية للوزن بدخول المبتدأ المحذوف في هو ملتصقا
 او بسبب كماله بدخول كامل حال كونه الباء في الاوج والزائدة بالراء والحاء المحذوفين في الراء المهمة من انحرال الواو اذا
 جد وارتفع والنوال في العطاء والباء كما عرفت في كماله في كل علم متعلق بمجوز يقال تجوز في العلم اي الحق وتوسع في
 من متعلق بخيال الله اي بازارته وعالو بفتح اللام اي من الله العلم بكل العالم سبحانه اسم رجل من بني وائل كان اهلينا
 يلغا يضرب به المثل في البيان عني على وزن فعل من الجانيب من العي على خلا في البيان وقد عني في منطقة
 وعني ايضا فهو عني على وزن فعل على وزن فعل في معنى في بفتح الميم وسكون العين المهمة معن ابن ابي
 الشيباني كان جود العرب والبلوغ وهو الوصول من جد نصثر النخل في صند الجود في والافضل
 الاحصاء والتدبير في الاحمران ينظر الى ما يول اليه عاقبته في والثاقب للمضي تركه مفعول يبدل ففصل الى
 ليس عيسك لفظه مؤكدة له ولذا ترك العطف فحاشا الفاعل من ماله في حق الانتفاع والمبدل فيه اشارة الى
 بانقضاء الناس كماله وبدل له اياه امر مقرر لا ريب فيه والزام ان يهوى كرون الوجبات في جمع وجنه مثلثة الواو
 الجليد ما ارتفع من الحديد منبر قعر اسم فاعل من يترفع اي ليس البرقع في جعل فاعله مطلقا برقم الاوار اشارة الى
 ان جميع افعاله جميلة فتأخر من الغشور الكند شديد من ضرورة ترك المعلق للتعظيم لعرق بياض في وجهة الفرس
 فوق الدرهم وغرق كل شئ اوله واكثره فعلى الاول استعارة بالكناية تخبيلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود
 عاده باحتياجه الغير ليدادها وفيه من المبالغة ما لا يخفى في مدين قرية شديدة ليل السلام والمار جميع مارية
 وهي الحاجة واصافة للمدير اليه من قبل المحب الماء والماء والسقي يستعمل لذلك التشبيه والرحمة الجماعة وضمير منه الماء
 وفيه تليخ القول ليدادها وردا مدين وجد عليها من الناس يسقون فان رفعة عطف على الحقنة والسماك كوكبان يبران
 من البشابة السماك الدخول والسماك الزمخ واصافة الى القبول كحبيب الماء وكذا الكوكب الامل ولا يخفى ما ذكره
 والكوكب البروج والشرف من لطافة تلامذ الشعرى والله في الاعانة وكفى به وكلاهما انشاء بديع انشاء
 الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اورد هذا ما يوهج ما سبق من الفجاءة في حصول الحمل الى قول الممدوم كتابه
 رب يسر الخبير قوله في الخبر في الصحاح الخبر في العالم المتقن ونقل عنه الخبر في البلوغ والعلم كانه في الخبر في الصحاح
 وقد يقال في خبر كتابه كذا علماء اي علمه من العلم كذا ذكر الجار بردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني
 فغير ثابت انتهى يعني الخبر في المعنى المذكور مأخوذ باعتبار اصل اللغة من الخبر وهو في اللغة مثل الذي في الخبر

والمناسبة العلية وانما قال كانه لعدم الجهر بالخذلجوازان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاحصالة لكن تقيم
الخصر بحيث يشمل العلم والعمل كما لا يظهر له وجه له الماخوذ في التحريم ليس الاحكام العلم ولعل المراد بمزادة العلم
وتكراره فان لا تقارن البليغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عامداة اي جزاؤه على عمل العامة ههنا بمعنى العمل
اختارها للتعدية وللبالغة طلبا بلطفه سمي جزء العمل عملا بطريق المساكلة ثم بنى منه صيغة للمفاعلة والخصر له
قدركان في الصحاح قوله بعد ما يضمن بالتسمية كلمة مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن إشارة الى المتعلق الحقيقية للباء
في ضم الله متروك اعني طلبا ومتبركا وما قيل من متعلق الباء ابتداء ليس معناها التحريم والمجرد وظرف لغو وقع ليعمل
للا ابتداء بل المراد بظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتداء كذا افادة الشرط في حواشي التلويح ووجه ذلك
بالمعنى التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله قوله في تعقيب اي في ذكر الجهر بعد التسمية وان
مخول الباء هو المتعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد التسمية مستدركه قلته بما يتوهم في الابد
البنجانات انما هي في ايراد الجهر بخصوصه ليس كذلك فالابواب التحديد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة
والنكات المذكورة انما هي في ايراد التحديد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون ذلك التسمية مخرجا فيجوز
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشرح بعد التسمية الجهر لله ولم يورد بعد شيئا آخر لكن اعلى ما قاله الفاضل
الطبرسي في حواشيه على الطول ان معنى قوله افصح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افصح بعد التيمن بالتسمية بحمد الله
ولم يورد بعد شيئا آخره ولا خفاء في ان الجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الجهر بعد التسمية ولا بد من ذكرها
امر اخر بل على انه اذا ذكر الجهر ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلامه في التلويح وان لم يرد الا مثال :-
الحديثين في ذكر الجهر دون امر اخر بل في ذكرهما قال الحاشي للردق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية
لان لا فائدة في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحديد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل
في تفسير الفاتحة بعد حمد الباء في التسمية على الملازمة هذا الى التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على
العباد فعل هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحديد في الكلام المجيد بل ونزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا
يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من البنجانات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد مما انعقد عليه
والهم ينعقد على ذكرهما وفيه امثال جد بني الابداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امورا ثلاثة احدها ابتداء بالتسمية
والثاني تأخير التحديد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحديد في اول عمل بشيء وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب في
الثالث امثال الحديثين بما ذكرنا ظاهره ليس هو التحديد بعد التسمية على ما افترق بعض المصنفين خوفا للجماع كذا انما

على التعقيب واما لزوم عدم الامتنان فمدفوع لانه صرح بعض مشايخ البخاري بان في صحة حديث التوحيد مقال
فلا يصلح للتحجج وقدره كتب رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتحة بالتمتية دون التوحيد ولا ذكر
الامام المؤيد في اول شرحه المسلم اما بدا بالحجج الحديثية رضي الله عنه كل امرؤي باللم يبدأ فيه بحمد الله ثم
ثموا نبره وفي رواية بالحجج هو قطع وفي رواية اجزم وفي رواية يذكر الله وفي رواية بسبب الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في
كتاب صلعم الى الصوفى بالتسمية فقط فعلم المراد بالحجج ذكر الله لا تصلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التوحيد وهذا
ذهب المشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب والرسائل والوثائق وكان الحمد حقيقة اظهار
صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتبره الفاضل الجلي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحمد بحمد
نعمالي وما اذا كان بل الحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتنان الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى انه ليس
بالحمد الله هذا اللفظ خاصة بل يؤدى مؤداه والحمد يمكن للمبتدك بحمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله ومقتضى
انه خلا والمقرر عند الكل على ذلك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحل في كلها على اظهار صفات
الكمال قيل ان المأثور في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب لا يتحقق الامتنان به اقول ان مراد بقوله ان
المأثور بالابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب سئلزم الامتنان بهذا المعنى وان
الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان متعذر ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب لا يتحقق الا
الذكرى بهما بدو التعقيب قبله وما يتوهم من تعارضهما في وجه التعارض ان البدأ والابتداء معناه البصر
ومعنى بدات الكتاب بكذا جعلته في وله بناء على التحجج والمجوز ووقع موقعه انفعول به وهو لا يقتضي الامر بالعمل
بالحديثين بقوت العمل بالآخر فرفع قوله اما يحل الابتداء على العرفى لا يعنى المراد بالابتداء في
الحديثين العرفى وهو ذكر الشئ قبل المؤ وهذا امر متعذر على الابتداء بهذا المعنى بالموستعد من التسمية والتعقيب وغيرها
وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاصطناعي فلا حاجة الى اقل الفاضل محيي الدين
المراحمى الى ابتداء الواقعة وحديث الحمد على العرفى وهو تخصيص بدلا فائدة بعيد عن عبارة المحشى الذي انما يقوله
لا مبتدأ في هذا على تحقيق وفي آخره على العرفى او انه من قول الذي يحل احدهما على الحقيقة المراد بالابتداء حقيقة ما يكون بالنسبة
منه صلا وبالحضاني ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والرضا في فلا يرد ما قيل ان يكون الابتداء بالتسمية
حقيقيا غير مطابق للواقع اذ لا بد من التيقن ان يكون ما هو الاخر التسمية لا الابتداء حقيقة بالمعنى المذكور كينا في ان يكون بعضا
متصفا بالقدرة على البعض كما ان الضمان القران بكونه في عاجزته ابتداءه بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون

بعض سور بلوغ من بعض قوله وإنما جعل الباء لا يعنى الزيادة بالابتداء في كلامه الحديث لا ابتداء التحقيق والباء في قوله بسم الله وعهد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة - فيصير المعنى الربك امرؤى بال لم يبدأ ذلك الأمر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزواً واقطعاً وانخفاضاً في انه يمكن استعانة في امرها أمور متعددة في غير الاستعانة بالابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بأمر آخر لكن يلزم ان يكون شئ من الجملة والبسملة جزءاً من المبدأ اذ كل جزء الاستعانة في الشئ محجوزة اذ لا يكون جزء الشئ الله ويمكن ان يلزم ذلك ومراعاة الجزئية فعليه البيان يلزم قوله التاديب بسم الله مجلبة لك قول السيد الشريف قدس سره في معنى الكشاف ان كون اسم الله الاله ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركة فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجع الاستعانة بأنه يدل على الفعل بدون اسم الله كلف فعل فهو اولى من هذه الحجة من الحمل على التبرك فيه نظر لان الكلام في الابتداء مستعينا بأمرين في الابتداء مستعينا بأمرين في الابتداء مستعينا بأمر واحد وان لم يكن الاستعانة متناهية وهو هنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجب ان التلقظ بالتسمية دور الابتداء مستعينا بالتحميد والعكس قول لا من الابتداء شئ باستعانة التسمية يوجد في التلقظ بها فان الاستعانة بها تبقى وتتم الى تمام الامر للمشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ فيه الاستعانة بها التبرك المحض بذكرهما وهو باق مراد للمشروع فيه الى اخره ولو كان الاستعانة في التلقظ فقط يلزم ان لا يكون الامر المذكور فيه متصلاً بذكر التسمية مستعانة بها لعدم وجود التلقظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملازمة على ما يأتي من دفعه ولعل منشاء الاعتراض هو ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة عند تركها واجاب المحقق بالدق بأن معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كونه المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تحلل بالابتداء وذكرهما قوله اول الملازمة انه لا يجوز ان يكون الباء في الحديثين الملازمة - فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقة فيكون المعنى كل امرؤى بال لم يبدأ متلبساً باسم الله وحده لا يكون اجزماً وقطعاً لولا ذلك الامر ولا يكون في التلقظ او في الامر متلبساً حياً بالابتداء كما لا يكون اجزماً واقطعاً قوله ولا يخفى الملازمة انه دفعه لا اعتراض مقدر وهو ان يقال المتلبس بهما حين الابتداء محال لان المتلبس بهما لا يتصل الا بذكرهما وذكرهما معاً محال فلما ابتدأ حين ذكر التسمية والتبرك بها لا يكون متلبساً بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبساً بالتسمية وحاصل الدفع ان الملازمة معناه الملازمة في الاتصال وهو علم يشمل الملازمة صفة الشئ على الجزئية بان يكون في الشئ جزءاً من ذلك الامر وهو الملازمة بان يذكر الشئ قبل ذلك الامر بان تحلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل المحقق من الكتاب بين ذكر التسمية قبل التبرك

بالوسط زمان بينهما فاستلزم الابتداء ان تلبس المبتدئ بهما اما التلبس بالتحديد فظا لا ابتداء بعينه ان
 التلبس بالتحديد لا ابتداء الامر بعينه ابتداء التحديد لكونه جزء منه واما بالتسمية فكونها مذكوراً قبل بلانق
 زمان لم يرد المحشى بقوله فيكون ابتداء التلبس بالابتداء المصاحبة والمقارنة بهما حتى يري على
 ان كل واحد من التسمية والتحديد زمانى لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس لهما قبل التلبس بالتحديد فكيف
 يتصور مقارنتهما ومصدر حبهما في اوجدهما في المحل المذكور وفيه ان كون الملازمة التي هي المعنى الباء بمعنى الاتصال
 محل بحث مع ان لفظ الملقص من المحررين على تقدير الملازمة المبتدأ والمبتدأ بهما الملازمة لا ابتداء بهما اقول
 ذكر الشيخ محقق جلال الدين البستي في منزهة اللافيقا لاصحابنا باء الملازمة نوعان احدهما الباء التي لا يصل
 الفعل الى مفعوله الا بها نحو حررت يزيد لما التصق المروءة بكار يقرب منه انما يصل كانه متصق بزيد ولا خول الباء
 التي يدخل على المفعول المفعول فيفعله اذا كانت تعين مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسكت يزيدا لصل امسكت زيدا
 فدخلت الباء ليعلم ان امسكت ياء كانه ياء مباشرة من امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على
 المنع من الضمير بوجه من غير مباشرة انتهى فاعلم ان باء الملازمة تستعمل على التصاريف لفضل كما في حررت يزيد
 وبعض المقارنة والمباشرة بهما نحو كما في امسكت يزيدا فان دفع البحث الاول فاندفعه او رده بعض الفضلاء ان
 باء الملازمة تستند على صدق الفعل عن غير الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بحجروها ومن
 الذين المكشوف ان ذلك ياتي عن وقوع الالباء بالحجور على وجه الجزئية فالجزئية هي التي تستند على منافع كما علمت
 امسكت يزيدا بالحجور في عبد الحميد والجزئية من الابتداء غير كونه واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر ان قول
 قد علمت ان المبتدئ التلبس بالابتداء مع التلبس بالابتداء ملا لسان بالابتداء والابتداء ملا لسان بها
 فكانا ملا لسان بهما واعلم ان ما ذكره المحشى انما هو على تقدير ايراد الملازمة الحقيقية اما اذا حمل على الملازمة
 بمعنى التبرك بهما كما هو الملقص فلا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملازمة انما يجري فيما
 اذا كان المبتدئ كما يمكن ان يكون احدهما جزءا من الآخر ولا يجري في نحو الزهر والادوم قيل ان التلبس على وجه
 الجزئية يفوت وهو الملقص من حمل الابه على الملازمة اعني التلبس باسم الله تعالى في تمام التصديق فقيه ان المحشى لم
 يعين جزئية بالتسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا للملازمة فيقول التعقيب للمحشى عليه ان استلزم الجزئية المفعول للملازمة
 ترد اذا ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا يدخل في هذا الجزئية والخروج قال المحشى للدق معنى كون
 الابتداء ملا لسان بهما الابتداء وقع حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملازمة وان كان حجة في الامور

ولا يخفى ان قوله يعنى وقوع الابتداء بالشئ الا يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على الاتصال قسم من المبادىء
ويمكن ان يراد به كمال المحسوس فيكون المبدأ بالتبليغ هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء بالتبليغ
انما هو الابتداء زمانا بالتبليغ لان الابتداء الذي هو بعيد عن التبليغ بالتبليغ هو ما حصل له لا الذي هو التبليغ
بالحق في الحقيقة فالتبليغ فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المبدأ كسب مرجع تلك الدلائل هو عينه زمان
التبليغ كما لا يخفى فلهذا يعنى يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظان الباطنة التوحيد يعنى الباقي فوله يجادل
اللاتصال معنى التوجه الى الخارج والحوادث لظروف لغو سواء كان الباطن الظرفية فيه كما يشعر به عبارة الخشبي ولذا لصاق
ما هو من صلة الشئ اذا رطب باخرو هذا هو الظاهر لا يحتاج الى التكلف الذي هو انما هو الذي يجادل الباطن
لان معنى التوجه المتعلق بالباء الانفرد الاستقلال بما يدخلها يقال توحيد برأيه اى استقلاله بغيره بمعنى التوجه
الذات المنفرد بمجال الذات بمعنى عدم شراكة الغير فيه واستقلاله به من غير ما حطته الثبوت بل هو صنع او كمال
وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الحق
بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما معا قوله والذات الجليدة على نبره اى يكون ايضا في المجال الذات
اضافة الصفة الى الموضوع كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه مرجع على قلاء المعتزلة حيث قالوا ان
الواجب والامكان متشاكرا في عدم الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرأى انهم في كمال المبدأ بالذات
قوله والذات الجليدة الماهية الكلية اما لو كان المبدأ ما يقال الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فانه
لا معنى له لوجهه الى التوحيد اذ كل احد منفرد بذاته الشخصية فحين يكون المراد بالماهية الكلية ويتم الربط
ويحتمل ان يكون المراد بالماهية اى يكون المراد بالماهية فاعل الفعل دخول الباء حال ثباته بكونه ايضا له الى الجار والمجرور
ظرف مستقر حال عن صفة التوحيد في معنى التوحيد بمجال الذات المتعينة بل لوجهه من كونه ملتصقا بمجال الذات
وبما ذكرنا ذلك من معنى الصلة ايضا الى الفعل الى ما هو الباء ومعنى الملازمة تلبس في علمه وانه على الاول
لغو على الثاني فانه مستقر ظرف وجه التقابل بين التوحيدين وان دفع ما قال الفاضل الخشبي من ان يعنى به التوجه
الى ما هو الباطن لا يستلزم ان يكون المراد بالماهية اى انشاء الى ما هو الباطن كونه في علمه والذات الجليدة هو معنى
الاتصال او معنى الظرفية وظاهر وجه الملازمة من قبيل الاتصال على ما ذكرنا من معنى الملازمة ما قولهم في حق
اذا كان الباطن لا بد من كونه لا يكتفى به لانه كماله الباطن فحينئذ يحل اعني التوجه اما معنى التوجه

بدون صنم كما في تجزئ في قولهم تجزئ الطين اي صار حرجلا على مدخل من الغني بحسب الظ ومغنى الصيرورة ان كان هو
هو الكون والانتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجزئ لا عند
لا سيما الله تعالى في اختيار صنعة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير
مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اي اما ان يكون صيغة التفعّل على تقدير الملازمة كما في قولهم توزع
فلا نرى اختياره على كلفه ومشتقة لاحل طبع وهذا هو في ذاته تعالى فوجب ان يحصل على انهما معنى الكمال بل ان الفعل
الذي يحصل الكلف يكون حجة الكمال في اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة
الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكليف ولهذا الورد ارباب اللغة مع مستقله واما
قابله ههنا لا ريب في خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى في دفع لما قيل ان الصيرورة ليست ^{للفعل} حقيقة
حقيقة عند ارباب اللغة فيلزم ان يقتصر على التكلف والغرض من الفرعية الفعل الذي يكون على وجه الكلفة
والمشتقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الحال فاستعمل صيغة الكلف في الصيرورة مطلقا وهو الغلب في
استعماله على ما ذكره الشيخ الرضوي شرحه للمشافاة ولذا قدم المحشى هذا التوجيه لذكره معها ههنا خصوصية
كونه بدون صنم وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنم قطعاً فلذا اصحت المقابلة بينهما وما ذكرنا ان دفع
ما قال المحشى المدق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف
بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء الملازمة وصيغة التوحد بالصيرورة اعنى الكون معنى المتوحد ^{المفضل}
بالوحدة التي مشتقها الذات مع ملازمة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعنى الكمال معناه ^{المصلحة}
بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلة الغير مع ملازمة جلال الذات نقل عنه
وعلى تقدير كمال ^{على} المحشى انهاء لسبب انتفاء ^{عن} الجلال عبارة ^{عن} الصفتان السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير كمال الكون فلا
فيلزم الا تكون ذاتية وكذا لا يعم عطف الكمال عليه لهذا انتفاء في كلام المحشى موافقا لما هو عبارة
ومعاشية قال القاضي الجلي في توجيهه ان معنى قوله فم اي جيل ان انتقل لانه يجوز ان يكون الباء صلة والملازمة
ان صيغة التفضل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنم محو قطعاً فقطع ابدون الصنم نحو تجزئ الطير واما للتكلف
ولما استعمل اصل صيغة التفعّل في شانه تعالى على الحقيقة الغوية سواء كانت صيرورة او كلفا وجب تجزئها بان
على الكمال كما قيل في المنبر ونحوه ^و صيغة التفعّل في الكمال دون الصيرورة او التكلف اما استعماله للصيرورة

واما الصيرورة بدون الصنع فلا بد ان اراد معناها الحقيقة او الكون مع الصنع والتكليف فبطريق الاستدلال بالبحر والتولد
فوايضاً وما اذا اراد مطلق الكون قبل ان يصير لا تستعمل في اللغة الا على المحل الذي لا يجوز ان يطلق صيغة الفعل بمعنى الصيرورة والتكليف
على الله تعالى واذا كان صيغة الفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال بمعنى التوحد مجازاً للذات على تقدير ان يكون الباء صلة من
بالوحدة الكاملة غاية الكمال في الصفا فاما غاية الكمال في عدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته المجلية او ان تصفاً بالوحدة
الكاملة مع ملازمة حال الذات على تقدير ان تكون للملائمة انتهى قول لا يخفى انه تكليف محض لوحدة اما اولا فلا بد
لا وجه له لظهور كون الباء صلة للتوحد كانه على كلا التقديرين صحيحاً اجمالى حمل صيغة التوحد على الكمال واما انا فاولاً
قوله في بيان عنه ابناء لا يخفى على ذي الفطنة اذ للناسيب ان يقول وصيغة الفعل بدون التفرع واما الثاني فلان
قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم نحن الطير قوله ومنه التكون التولد يصير مستلزماً اذ يكون ان يقول وصيغة
الفعل اما للصيرورة واما للتكليف بل محل على هذا التقدير ان لا يتم صيغة الفعل بحسب الاستعمال مخصص في الصيرورة
بدون صنع وفي التكليف هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل انه ان اخبر ايضاً فقيده بقوله بدون صنع فثابت
اولاً دليل على انه اراد الصيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على مراد طالع
باسلو الكلام واما الباقي فلا بد ان مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحل في شأنه تعالى عليه واما خاسماً فثابت
اذا كان قوله ان تصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله
التوحد مجازاً للذات عدم شركة الغير في جلال الذات في الذات المجلية مستند كما على ان حمل قوله ان تصاف
بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكليفاً بدو غاية البرودة فير قال واما حملها على الكمال المطلق فهو واجازاً ايضاً
لكن حملها على الكمال في وفي ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل باعتبار المعاني فيكون حقيقة
قاصرة وليست شعرياً واجباً اولوية المحل على الكمال مع ان مودها واحداً لا يستعمل في تقدير المحل على الكون
المتصرف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل مشاهداً ذاته وعلى تقدير الكمال المتصرف بالوحدة الكاملة وهي التي
تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الا يقال بما قبل المحل على الكون ولا بد من العمل بالحقيقة التي
بجلال الكمال فانه محذور بل كالملزوم واردة الا انهم على قوله الاول كوا الصنيع لا يعلم الا حتماً ان
اربعة لا ضمير محمى اما ان يكون لله او للنبى وعلى كلا التقديرين اما ان يكون صانعة الساطع الى المحل مع من
الصفة الى موصوفها ففي تقدير كون الصنيع لله تعالى فيفيد آية نبينا اعظم مآيات سائر الانبياء اذ يصير
المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجج انما يقال باعتبار العلوية

على الخصم أو المريد بجميع حجته الساطعة بناء على أن الجمع المضاف ليفيد الاستغراق على ماقرر في الأصول ولو
كان غير نبينا هو يدل بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مويدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى إذ جميع الحجج الساطعة
لكن عبارة المحقق ناظرة إلى التقدير الأول أعني كون الضمير لجمال الله تعالى وإضافة الساطع إلى الحجج بمعنى
حيث قال ليفيد زانية نبينا ولم يقل يات نبينا وعلى تقدير أن يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم ينبغي أن يحمل إضافة الساطع
إلى الحجج على إضافة المصنف إلى المصنفين لا على صوف ليفيد التمدح بأن نبينا مويد لجميع الحجج ساطعة بخلاف ما إذا كانت بمعنى
موفاتية عن هذا التمدح إذ يصير المعنى المريد ساطع من بين جميع الحجج التي أظهرت على يد بركة مدحه فيه إذ سائر
الأنبياء أما مويد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم أو بحججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه لذلك في
المحتمى على تقدير كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم قوله الساطع حجج من قبيل الخلق والعبادة كما ذكرنا أن دفعه أقبل أنه على تقدير
أن يكون الضمير لله أفادت أن زانية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء إنما يتم إذا كان في العبارة اشتعابا بآيات
الأنبياء لم يويد وأما مثال هذا البراهين في السطوع والظواهر أيضا غير مشفرة لأنه إذا كان الجمع المضاف
للاستغراق كما هو الحال في العبارة بها ظلال المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة
إلى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الأشجار أي بالنسبة إلى كلها نعم أنها لا تدل عليه بطريق القطع لكن
المقام خطابي يكفي فيه النظر قال المحقق المدقق في توجيه قوله ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء على
المراد بآيات الحجج التي سمعت هي بالقياس إليها حجج كل واحد واحد من الأنبياء بأن يكون جميع حجج هذا النبي فردا
حجج بني آخرون أو هكذا فكان قال بساطع جميع حجج الله التي أكرم بها الأنبياء وعلى الزيادة للاستغراق
والله لقد أعظمية آية نبينا على آيات سائر الأنبياء على ألا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا
ولا كل واحد واحد من حجج الأنبياء كذلك الذي يصير المعنى المريد بساطع جميع حجج الله وإن كان بعضها حجج نفسه
وغيره لا يفيد سطوع جميع حجج بل سطوع بعضها والمقصود هو الأول على ما نقل عن في الحاشية على قوله فسطوع جميع
من قبيل أخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حجج الحق ولا يخفى أنه لا حاجة إلى الخلف
اعتبار جميع حجج بني حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي سمعت بالقياس إلى كل واحد واحد من حجج الله
تعالى التي جاءت بها الأنبياء وأما عدم أفادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يصح أن المقصود التمدح وإظهار
شرف عتبة على سائر الأنبياء وهو حاصل كل حجة ساطعة على جميع الحجج وإن كان بعض تلك الحجج حجة نفسه كما
حجج سائر الأنبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد زانية نبينا بالافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله

حجة انما هو على تقدير ان يكون الضمير المحذوفاً من قبل اضافة الصفة الى الموصوف كما قيل التام
 واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما مرنا من قولهم اما على توهم اما لا الفرق بين توهم اما وتقديرها
 ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انهما مذكورة في النظم بواسطة اعتبارها بها في امثال هذا المقام فيكون
 كادياً ومعنى التقدير انها قد رتبة ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق له واقع وبالحمل كله الوجهين في كونهما
 السيد قدس سره وتبع من جاء بعده لكن الشيخ الرضوي صرح بان تقدير اسطرطة يكون بعد انقضاء امر او فناء وما
 قبلها منصوباً به كقوله تعالى وربك فكبر والى ايقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضوي
 في قوله نعم واذا لم يستند وابيضق قولون هذا قوله بطريق تعويض الواو مستعمل بالتقدير اذا لم يجز الجمع بينهما وبين
 اما لانها في اوائل الكتب اما من ادق صواب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكما انما يقتضيه الانقطاع عما قبله واما على
 التوهم فالواو اما لعطف المحبة على المحبة بناء على الهيئة المحبة لا شياء عدا تعظيم المحبة او على جهة الجمع والصلوة
 اخباري لما ان اخبار الجمع يستلزم الجمع والصلوة يدل على التعظيم واما لعطف الفضة والجامع الى السابقين
 للتأليف وهذا بيان سببية والظرف معمول القول المفهوم من السببية قوله كما وقع عبارة افتتاح حينئذ قال واما
 بعد فلا من خلاصة الاصلين انه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الرحل بعد التفصيل يكون في منزلة
 ان يقول وبالحمل فيجوز الجمع بينهما وبين الواو فالدمها تأكيد مضمون الكلام وما وقع في الافتتاح من هذا القبيل يدل
 قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما في ما نحن فيه فلا بد من قوله القواعد تجمع قاعدة
 وهي اساس يعني القاعدة هي بناء المعنى اللغوي الاصطلاحي عن القضية الكلية للتطبيق على احكام الجزئية
 قوله لا العباد كماله البقاء سواء كان العقل كافياً في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كسلة
 وجود الواجب علمه وقدرته وكلامه واداته او لا يكون كافياً كسلة النفس هو الجنة ذات ثبوت امثال هذا
 انما هو الشرع يجب ان يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسننة لا يعتد بها ويعتمد عليها او لا يعتد بها ولا يعتد بها
 الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثير ما يحكم العقل بمقتضىيات الالهية التي هي غير ثابتة
 عنها واذا كانت صحيحة لا اعتداد بموقفه على الكتاب والسننة اساساً له ولا على ما روي في كتبنا ولا على ما روي في كتبنا
 يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجوداً قادراً على امرين ومنه لا يلزم ضرورة ان يكون ذلك
 كل منها لو ثبت الكتاب والسننة كما لا يخفى فيقول الكلام اساساً للكتاب والسننة لان من هما اساساً للكتاب والسننة
 لا يمكن نقا عنه فارقت اوردوا العقائد من الكلام وكون الكلام اساساً لها يقتضي كون النبي اساساً

فلا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان كلام اساس العقائد لا يساس بالاساسين والكتاب
 اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساس الكتاب اساس اساس العقائد والقرينة الثانية
 فيقول الكتاب والسنة مثل الاول قلت ولا الخط المذکور ومن وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها يتوقف على
 الكتاب المتوقف على العقائد بحسب اعتبارها وثانياً ان المبدأ من اساس الشيء وهو الاساس بالذات وان سلم
 فاساس الفرق ما يتوقف هو عليه بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد الكتاب فاساس
 العقائد بحسب الاعتداد فله يكون اساساً ^{لنفسه} من حيث هو اساس فليتام ان يفي ذكره ولا يقال للتوجيه المذكور
 لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب هو لا يتوقف
 الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتها اساساً لتلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان
 يكون بعض العقائد اساساً لجميعها ومن جهة اخرى ان بعض فيلزم اساسية الشيء ولا يخفى ان قولنا العقائد من الكلام مما
 لا يحتاج اليه التمييز لان يقال المقصود من اشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية
 الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساس الكتاب اساس الكلام اساس له فيكون الكلام اساس
 لنفسه ما ذكرنا من ان الاعتقاد الثاني للبرق وحاصله الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس
 العقائد اساس الاساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساس الكتاب اساس اساس العقائد
 والقرينة الثانية في اقسامها الكتاب السنة كما لا يفتقد الترتيب في المذهب واجاب اولاً عن اعتراض الاول بان
 الخط المستفاد من قوله لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية مما اذا كما يتوقف عليها يتوقف على مبادئ تلك
 المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادئ تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اساسية
 الشيء لنفسه لكن لما كان في منه الخط المذکور من مباحث العقائد المتوقف بالذات على ثبوت الحق بحسب
 وارادة وقد بره وكلامه على ما ينبغي واما على مبادئها فاما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
 مبادئها دون نفسه فان الحكم وكذا جعله اساساً باعتبار مباحث النظر فيلزم ان يكون المبدأ واصل الفقه اساس
 اساس العقائد لما از مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر قال رسول الله
 اى لو سلم الخط المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب
 يتوقف عليها من حيث ذاتها فالاعتداد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات لا يستحال
 قال المحقق الفاضل في توجيه منه الخط المذكور الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لا يجوز ان

ثبت الكتاب بأجلاره بسبب بلغة الظاهرة كاهل البلاغة انتهى قول فتوجيه له من هذا الطريق بغير الوجه
 لأنه من موقوف الكتاب على المسائل الكلامية أصلاً فلا يكون أساساً للعقائد على الرغم من بلغة
 انما يدل على أنه خارج عن طرؤ البشر وأما كونه من الله فتوقف على ثبوت أنه موجود قادر صمد كلياً لا يفتعل
 هذا واجباتنا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الأولى على قوله الكلام أساس العقائد بسبب أن المتبادر من
 الأساس ما يكون أساساً بالذات والكلام ليس أساساً للعقائد بالذات بل بالواسطة وبين المقدمة الثانية
 على قوله والكتاب أساس الكلام بسبب أن أساس الفرض ما يتوقف عليه كلمة بعض مسائله واللازم أن يكون المنطق أساساً
 الكلام بل علوم العربية لأنه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض
 آخره وليس سلم كلتا المقدماتين فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب إنما هو أساس العقائد ^{باعتبار} ^{باعتبار}
 فلا يكون أساساً أساساً للعقائد من حيث هو أساساً وفيه ان معنى أساسه هو الموقف من أي جهة كانت واعتبار
 قبل الحقيقة ليس واجباً كونه أساساً أساساً ولعله أراد بقوله فليتنا هذا قوله في هذه القرينة توق في اللغة
 تفريع على ما سبق يعني إذا كان المراد بالقواعد الكتاب السنة ففي هذه توق في مدارج الكلام ليس في قوله من
 علم الشرع والرحكام لأن القرينة الأولى شاملة للكتاب والسنة كونها أيضاً منبني الأحكام الشرعية
 العلمية بل كونها منبنيهاً أولاً وبالذات لاستنباطها منها وكونه أساساً لها باعتبار توقفها عليها بخلاف الثانية
 فإنها غير شاملة للكتاب والسنة إذ لا يعقد عليهما أساساً من العقائد الإسلامية قال الفاضل الملقوف وفيه أنه
 قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على أن العلم يخص بعلم التوحيد والصفات غير متناهية الكتاب
 والسنة وإن الثانية وإن كان على سبيل الإجمال فلا يناسب ملاحظة التوقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى
 ولا يخفى أن هذا الاعتراض بعد تسليم دالة الضمير على الحصر المذكور إنما يبرر لو قدم الاحتجاج بعين العطف فيكون
 القصر بالنسبة إلى كل من القرينتين أما لو كان العطف مقدياً على الاحتجاج فيكون القصر بالنسبة إلى مجموع القرينتين
 ولا شك أنه قصر حقيقة وليس غير الكلام متصفاً بمجموع ما في القرينتين قوله ويكون أيضاً أنه يعني أن الاحتجاج
 الأدلة التفصيلية وهي الأدلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام
 لتلك الأدلة بناء على الاستلزامها لتلك العقائد وحجتها وفائدتها يعرف بالكلام لا سيما حيث النظم جزء من
 على ما اختاره المتأخر فلا يكون أساساً للعقائد قال البعض لفضيلة وقد انما يفيد مدح كلام المتأخر من حيث
 مباحث النظر فانه لا كلام القدماء مع أن المختصر فيه وأنه يزعم أن يكون المنطق أساساً لعقائد الإسلام وأما المتأخر

في مباحث النظر إنما هو عوارض المبادئ لا انفسها وعلى العلوم ما يبدي فيها انفسها واللا يلزم ان يكون المنطق
 اعلى من العلم لم يقل به احد به صرح قدس سره في الحواشي العنصرية فتأمل انتهى قوله بناء على ان مباحث النظر
 اذ الاولى يقال بناء على الثبوت الاحدلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام كبريد عليه ما سبق والذ
 يحظر بالبيان في تحيد عبارة الشواجر ان يكون هو الاظهر البراء من القواعد القضائية الكلية التي يتوقف عليها
 العقائد من مباحث الأمور العامة والحوادث والعراض والكلام اساس لتلك القواعد النهائية تبين فيه بالدلائل العقلية
 والقضائية في توجيه عبارة الشواجر كثرتها مع ما يرد عليها مخافة الخطأ بقوله أي علم يعرف فيه ذلك
 أي للسائل المتعلقة بتوحيد الواجب صفاته قال بعض الافاضل هو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم
 نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد الصرف وفيه التقبل له لم ينفى الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون
 كلامهم علم يعرف فيه التوحيد والصفات بل يفهم بمعنى عدم اثباتها أزلية على الذات فيصدق على كلامهم
 علم متعلق بالتوحيد والصفات لا يوجب فيه عن احوال الصفات بانها ليست كذلك على ذات الواجب بقوله
 فنسبة الموسوم اذ * حيث قال الموسوم بالكلام قبل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشواجر انما ورد الموسوم بالجملة
 بعد قوله علم التوحيد بناء على اللفظ الكلام كان أشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيهين الاخيرين في كلامه
 نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلا معنى لنسبة الموسوم الى الكلام بل الواجب ان يقول
 للموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الموسوم يدل على انه لم ير مدعى للقبول دفعه المحقق بقوله
 الموسوم اذ يعني انما نسب الموسوم الى الكلام مع كون كل منهما عمالة له اشتها ربه فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة
 مرصحة له غير ان عطف البيان كما يقال جاء في الوصف الموسوم بعلم قوله مرصحة انما اشار الى ان فوائد كثيرة كما ذكر
 في شرح الموقفة قوله فان المشرعية اذ أي الاحكام التي شرع الله تعالى لعبادة من الاعتقادات والعبادات من حيث انها
 نطاع يقال لها دين يقال وانه اذ ذاك اطاعه ومرتجيت انها تلك بسبلة يقال ملئت الكتاب بامليتة أي كتبت
 ففيه ايضا فتاوى الملة والدين اشار الى بانه مقتضى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعاع العلماء والعمل بشأنه نقد
 وفي تأخير الدين عن الملة اشار الى مشرف العلم على العمل بقوله والاملاء بمعنى الاملاء اذ نقل عنه هذا اجراء
 سوال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة مرتجيت انها تمل على ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء
 من الباقي بقوله سميت يعني ان السلام مركب ايضا في سميت الجنة به اما لان اهلها سالم
 عن الذنوب ولا ينفهم تحت طوبى بالسلام وعلى هذا من التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا وكان السلام

أسماء الله تعالى أصيغ الحجة اليه لتزيفها كما يقال ببيت الله للسجد المحرام فمن يكون لفظ السلام صفة مشبهة
 قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة أي في المبدأ والصلاح أي في المعاد أو معدنا كذا والسلامة جمع
 النقاآت قوله فوجه التخصيص يعني إذا كان السلام من أسماء الله تعالى فوجه تخصيصها بالذات لا بالصفة دون اسم
 ظلال المعنى الاسم هو المعطى للسلامة والحجة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الإعراض
 لا المعنى من عن الشيء يطوي كتمى عنه فذكر الاسم الذي هو طي الكتم وإيراد الملزوم وهو الإعراض ويجوز
 يكون استعارة تحييلية مرشحة بأن شبه في نفسه فقال بما له كتمه فثبت الكتم تقييدا وشرحه بالخطيئة
 واحد قوله ولما تعدد للتبوع أنه نقل عنه هذا جواب سؤال مقدار وهو أن الإعراض للظاهر يكون أحدا فم تعدد
 الإعراض بهذا فاجاب بقوله ولما تعدد كما وجاب أصل الملتبوع أيضا متعدد معنى فكان ذكر كل واحد من الملتبوعين
 على حدة وعقبه تابعة قوله بأن الجملة الثالثة لا يعني الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية
 أفعال الممدح وضع لا لثبانه والجملة الأولى أعني قوله وهو حسب جملة اخبارية فلا يجوز عطف أحدهما على الآخر
 بالاول كما لا ينقطع وكذا لا يجوز عطفه على حسب ما على تقدير عدم التأويل فلا بد من يلزم عطف الجملة
 على المفرد وهو غير جائز لما مر وما على تقدير تأويله بحسب فلا بد من وجوب المناسبة بينهما بأن كلا منهما جملة
 فعلية لكن الأولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا قوله ورد عليها لا يعني أن الجملة الأولى وإن كانت
 خبرية صورتها لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منها انشاء الكفاية لا الاختيار بأنه تعالى كاف في نفسه كمال
 وهو ظ قال بعض الكافضل نقل الكلام إلى عطف على قوله والله الهادي وجعل في ذلك انشاء الممدح فينقل
 الكلام إلى عطف على قوله فحاولت وجعله انشاء شرحه بعيد جدا أقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة
 فحاولت حتى يلزم البديل هو جملة وعائيه والواو فيه اعتراضية كما قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال السلام
 إلى سبيل الرشاد واعطى العصمة والسادد وعلل الجملة الاسمية للدلالة على الدوام الثبات في المحمد لله قوله
 وايضا يجوز عطف القصة على القصة لا معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف فلا بد من صلح
 ان يعطف على مستوله على حل مسوقة تعرض آخر لمناسبة بني الغرضين فكما كانت أشد كالعطف الحسن
 من غير نظر إلى كون الخبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف
 والمنعطف على جملة متعددة وهذه ليس كذلك لعل المحشى أراد بعطف القصة على القصة عطف حاد
 مضمون الجملة على حاد مضمون الأخرى من غير نظر إلى اللفظ وهذا عطف صريح كما أنه

شرح التخصيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالذقة والمحسوس ايدى بمثال الوردة صاحب الكشاف وهو زيد
يعاقب بالقيده الزهراء في شعره واما العفو والاطلاق وان يرد السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان
انما هذا العطف في عبارة التخصيص كما يمكن جعل وهو حسي فيه انشاء ولا يقول صاحب العطف القصيدة على القصيدة لتبقى من
المغنيين على ما نص عليه الله في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحسوس مقلد نعم لو كان قصد الله سرد هذا العطف
مطلقا لكان ليس كذلك كيف قد اعترف به في شرح الكشاف ووقعه في القرآن نحو ما وهم جهنم وبئس المهادن قوله
ورد بعض الفضلاء اياهى رد سيد المحققين رد الله هذا العطف في حاشيته على شرح التخصيص بأنه يجوز عطف نعم
على مجموع حسي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما لينا المعطوف عليها هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما
على نعم الوكيل محذوف عن الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من المخصوص مقدما على قوله واما ما هو
نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لا يتبع من السيد السند هذا الاحتمال
لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذا خلا في انه اذا كان مقدما
فهو يتعين الابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يؤل نعم الوكيل بقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا
بنائية اذا الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كالجملات التي خبرها فعل فعليه بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم
الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدف والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف
جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة بخبرها نعم الوكيل اعترض الله انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل بقوت
انشاء للمدح العام الذي صرح افعال المدح كانشاء بل بصير كاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل
قوله وايضا يجوز ان يعنى ثم قال بعض الفضلاء في رد الله بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه معفو
بجملته لانه وان كان اخبارا للكل له محل من الاعراب لوقوع خبره وهو يجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له
محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب
فانالوه وجازة قلت الوجه الرجل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة
بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاعخبارية بل المحل في حكم المفردات التي وقعت مقامها
فيحجز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن ههنا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس فيحجز عطف جملة نعم الوكيل على حسي بل تاويل يحسبى لانها سجد لها محل من الاعراب
صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضائي ان نعم الرجل يعنى المفرد وتقديره

اى من جريد في الاشكال في عطفه على حسي قوله ويدل عليه قطعاً اي يدل على ان عطف الاشارة على
 الاخبار الذي له عمل من الاعراب جاز في قوله تعالى قالوا احسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف
 على احسبنا الله وهو اخبار له عمل من الاعراب لانه مقتضى قالوا قوله لا الواو من الحكاية كما ان الحكم دفع لما
 لما يتوهم انهم لا يجوز ان يكون مجموع المجملتين معقول قالوا بلثبوت الواو بينهما بان يكون المعقول على سبيل الحكاية
 احسبنا الله ونعم فلا يكون مع عطف الاشارة على الاخبار في له عمل من الاعراب في وجه الدفع الواو والحكاية
 اى من كلام المحاكى قالوا احسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكي لانه لا يصلح العطف به اذ
 عطف الاشارة على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب لا يتاويل بعيداً ^{وهو التقدير} قلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
 لا يلتفت اليه لعدم اتيقار الدلالة عليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهوم المجملتين
 على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا المختصاً بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المن كوفيه اذا كان بعد القول
 لان معطو العطف هو انه اذا كان الجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المعطوف الذي وقعت في موقعه وهو مشعر
 في جميع المواد وليس مختصاً بما بعد القول على ما ينبغي به حسن قولنا زيد ابوه اعلم وما اجهله فان جملة وما اجهله
 لا تشا التبع عطف على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد علينا على ما قاله بعض الفضلاء من ان الريبة دالة على جواز العطف
 للمذكور قطعاً انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفاً على قوله بتقدير التبتدأ ما مضى
 الدنيا سبطوط عليه ^{المتبع} احسبنا اجزم الله مبتداً لا المحسب ^{المتبع} حتى اضافة الى الصيغة المكملة لفظية ولا فالمبتدأ او المحسب
 اذا كان معرفتيه بتقدير التبتدأ على الخبر في كلام البلاغ القرينية ذكر في المعطوف عليه معنى خلاف في الاستعمال و
 انتقال الدلالة اليه واما مقدما رعاية لغرض الترجيح مع سبق بما ذكرنا ان دفع ما قاله الفاضل المحسب من تقدير
 المبتدأ مقدماً تاويل بعد الاشارة بتقدير المخصوص بالمدح مؤخر وعلى هذا يكون من قبل عطف الاشارة على الاخبار
 واما تقدير التبتدأ في قوله وهو حسي ونعم الوكيل فليس بعيداً لان التبتدأ المذكور في المعطوف عليه مقدماً على الخبر بخبر
 احسبنا الله اذ الريد كرفيه اسم الله متدء مقدماً على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيداً اذا لم يكن في الخبر مدحاً
 تقديره مقدماً كما ان تقديره في المعطوف عنيف غريبة على تقديره في المعطوف مقدماً في نحو حسي ونعم الوكيل وعلى تقدير
 التأخير لا يكون مع عطف الاشارة على الاخبار على حال المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدماً متدء
 المقدراً كافى لفظية دالة قوله او بعطف يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفاً
 على احسبنا الله هو خبر مقدم على التبتدأ فيكون مع عطف الجملة التي محل من الاعراب لا ينسج كون خبر عن المفعول

والسيد السند في شرحه لا يجوز عطف الجمل على المفعول اذا كان لها محل من الاعمال على ما صرح به في حاشية على
 المختصر لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كونه الواء من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعاً ^{جواز}
 ان يكون قولوا مقولاً في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة
 الفعلية الخبرية نقل عنه ان نقل المبتداء يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريقة المذكورة
 انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون
 الواء من الحكاية واعلم ان ما ورد في المحشى انما ورد لو كان معنى قوله قطعاً يقينا اما لو كان معناه دلالة ^{تقطع}
 ما ذكره اعتراضه ولو لم يرد لانه لا يمكن الاحتراض بعينه بهذه التوجيهات ادلوا عترفهم بالوحي الى اعتراضه
 وقد نحرابها في حسم نعم الوكيل قوله معناه ثلاثة اية يعني قد يطلق لمقص الحكم على نفس النسبة الخبرية المحيية كانه
 او سببية وهذا المعنى عني وقد يطلق لمقص على ادراك تلك النسبة بمعنى النسبة واقعة اولست بواقعة يعني ادراك
 بطريق الادغام والقبول وهذا مصطلح المنطقيين اعلم انه قد حقق النسبة الواقعة بين زيد فوق اثم هو الوقوع بعينه
 اولاد وقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الاحتياج والسلب وان نقل بتصور هذه النسبة في نفسها
 من غير اعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الاعراب باعتبار انها تتعلق بين الطرفين تقع الثبوت والانتفاء ^{بمعنى}
 نسبة حكمية ومورد الاحتياج بالسلب ونسبة ثبوتية ايصراً نسبة العالم الى الخاص اعني الثبوت لا المنصور ولا وقد
 تسمى سلبية ايضاً اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الاعراب فيكون
 السك وان ادعى بحصولها او حصولها فهو التصديق المسمى بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق
 بها علم ثلاثة اثنان تصور ان احدهما لا يحتمل النقيض الثاني لا يحتمل والثالث تصديق فقد ظهر المعنى الاول في
 نسبة امر الى آخر ليس امره غير الوقوع والادعاء كقوله المحشى للدق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى
 نسبة امر الى آخر يتعلق امر الى آخر وقوعاً كان اولاً وقوعاً كان اللاحق والسلب يعني الوقوع والادعاء وقوعاً او وقوعاً
 بخلافه سواء كان مورد الاحتياج او مورد السلب كلا بمعنى ادراك النسبة واقعة اولست بواقعة صرح بكلا
 الاطلاقيين المتفقين في شرح المختصر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة اولاً وقوعها ادراك ان النسبة
 ثبوتية واقعة في نفس الامر وليست بواقعة فيها لانه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتقدير
 فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان ادراك النسبة ليست بواقعة اذ كان بالنسبة
 السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعبر عن الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع

والاد وقوع معا فاما ذكر المحشى للمدق من اكون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها بشيئها بالمدق بالنسبة
 النسبة التقديرية التي يرد عليها الاحجاب والسلب بالنسبة العامة التجزية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو
 ادراك وقوعها فقط احجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه ادعان كذلك ليس بشيئ كما لا يخفى على انك قد فهمت
 ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع والاد وقوع وهما النسبة العامة التجزية واما النسبة التقديرية المعاييرية لها فاما
 ثبت له والالزام ازوايا وجز اعلم قضية ونصيرات القصد يتعلل على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
 بالاقضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو غير باضافة الاسم
 حوز خطاب من سواء والمراد به هنا اما الكلام النفسي لا القبط ليس يحكم بل هو دل على جرح به السيد السني في المسألة
 في حواشي العبدى سواء فسر خطاب بما يقع به التي اطلب من شأنه انما يكون خطابا في الاز لا كما ذهب اليه
 الشيخ لا شعري من قدام الحكم والخطاب بناء على الزلية تعلقات الكلام وتنوع في الاز لا فلهذا نفيا وخيرا فاما تفسير الحكم
 الذي قصد من افهام من هو متبع لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطار ان الحكم والخطاب
 حادثا بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الاز لا وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل
 جميع اقسام الكلام عتيق قدمه قداما او ما خطب به اى ما ثبت بالخطاب وهو الدال على المتزيت عليه كوجوب الصلوة
 يكون المدق بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال له بلفظ تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة
 الجمع من الاستغراق والاد يوجد حكم اصلا اذا خطا بتعلق جميع الافعال فيشمل خواص البني عم ايضا لا يقال اذا كان
 المراد بالخطاب الكلام النفسي لا شك انه صفة واحدة فيحقق خطابا واحد متعلق بجميع الافعال كما نقول الكلام
 وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا بالاد باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطابا واحد
 بالجميع وخبر بقوله المتعلق بافعال المكلفين لخطابات المتعلقة باحوال انة وصفاته ونزياته كقوله نعم ولم يكن
 كفوا احد ومعنى الاقضاء المطلب وهو ما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الاحجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل
 وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب
 الفعل والترك وهو الابهة وهذا القيد لا يخرج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقضاء والتخيير
 كما قصص للبني لا فاعلام والاحبار المتعلقة بافعالهم كقوله نعم والله خلقكم وما تعلمون فان قيل اذا كان الخطاب
 في الاز لا متعلقا بافعال التخيير بالاقضاء والتخيير كما قال الشيخ لا شعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو
 سعه قلت المفسر انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال علمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قلنا الرجل

ابناً فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا الجواب قوله كالوجوب والاداء فتعنيهما من
 التعليل بالتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطأ في مطابقة المثال فذلك كما ان المراد ما يقع به في الخطأ طبقاً للحكم هو كراهية
 من ادله الوجوب الذي هو اثر الوجوب المترتب عليه لفاء يقال وجبه فوجب التعليل من بني اما على المسألة واما
 على ذكر كراهية بعض المحققين من ان الوجوب والاداء بالذات مختلفان لا اعتباراً بالخطأ اب اذا انصب
 الحكم يكون الوجوب اذا انصب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً والرتب بالفاء ايضاً باعتبار هذين
 على ما ذكره الثاني في التلويح قوله وهذا الاختلاف يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح
 الاصولي بل ان المتبادر من الوجود عند اطلاق افعال الجواهر المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح
 الاصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالاداء الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالاداء بل بالاعتقاد ولو تكلفنا
 وعملاً الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم الحصر اصيل علم الكلام في العلم بالوجود واخواته من حيث يقصد
 به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاداء يسمى علم الشرع والاحكام وباللثانية علم التوحيد والعلم
 بالخطأ بان المتعلق بالاداء بالافتقار والخيال من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى بتحقيق باسم علم الشرع
 والعلم المتعلق بتلك الخطأ بان من حيث نفعه بالاعتقاد يسمى بتحقيق باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية يعرف
 التخصيص في تلك العلم بتلك الاحكام في القرنية الاولى كوتلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر
 السابق الى العلم كونه اعتباراً معلوماً لا يطابق قوله لما انها لا تستفاد من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر
 الاحكام الا اليها فان يصير معناها تلك الاحكام لما لم يكن مستفاداً من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر
 الاحكام الى غيرهما من ذلك الاسم العلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى ركائده اذا
 كان المتعلق في القرنية الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذلك في القرنية الثانية فان ذلك ما قيل انه يجوز ان يكون
 معنى المتعلق في الثانية كونهها بعضاً من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطأ بعض منها
 يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطأ بان على ان بين الوجوب ونحوه في الكلام في غاية
 التميز وهو في مثل قولهم لطلب معرفة الله واجب معرفة الله واجبة فالتمييز عنه بما يتعلق في غاية العناية
 قوله واستدراكه بقدر الشرعية ان كان احد الحساب المضاف الى الله في تعريفه ليشعر بكونه شرعياً اللهم الا ان يكلف
 في قوله لا يستدرك فيض على جريد الاول في لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطأ باب الشرعية
 احيال في الثاني اي لفظ الشرعية تأكيداً لانه نصريح بما علمنا او محمل التعريف تقريباً للحكم الشرعي

على ما نقل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد بالمعنى إذا كانت ارادة للمعنى الثالث قسما
 فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الجزئية وتوجيهه ظاهري في العلم في قوله المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع
 والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم اعني التصديقات ^{بالمسائل}
 ونفس المسائل والملكة الاصلية عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون مقبيل تعلق العلم بالمعلوم
 وعلى الثاني يكون مقبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب
 بخلاف والمعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات لثلاث بلا تكلف كما استطاع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما
 سبق وسماه ما يقيد معرفة الاحكام فالمراد بالحكم هذا هو الاول قطعا اذ لا معنى كفاية معرفة الصديق
 قوله الثالث اعني ان المراد بالمعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فمراد به ان يجعل العلمان في قوله ^{للمعنى}
 بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية اعبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراك
 المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى
 علم التوحيد فيكون المتعلق بعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكية فانه يطلق العلم على
 الملكية كما يقال فلا يعلم الخ فيصير المعنى الملكية المحاصلة من تلك الادراكات وهو يكون المتعلق بالمسبب
 اذ الملكية انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكية اذ في
 حملها على التصديقات ^{بما} يلحظ معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
 الشرعية العلمية بمعنى ما هي متعلقة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية
 يسمى علم التوحيد ويقال العلمان عبارة عن التصديق على هذا الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام
 العلمية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد
 وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجدل هو عدم التكلف في معنى التعلق اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي
 متعلقة منها اعني التصديقات المختصة او جعل التصديق على هذا الامام ^{بما} لا يجوز منه تكلف محض انتهى قوله على
 التقديرين اي سواء كان المراد بالمعنى الاول والثاني معنى الشرعية ما هو من الشرع بالانحياز القطعي بالنسبة
 الى نعم الخ لا ما يتوقف عليه معنى انه لا يدرك لو اخطأ الشارع والاخر خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم
 كان وجوده وعلمي توحيد وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه للصحة للاعتدادا كثيرا
 اعراض الله العباد عنه والمملكة كما في اللغة سنة ١٠٩١ كذا في معجم الهمداني في اللغة

فيه قوله ان اريد به مطلق التعلق اى ان اريد به كون الشيء منسوباً الى الخلق على وجه كان فالأمر في صحة
 معنى التعلق في كل موضعين ظاهر لا يجوز ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكل المفغير بكيفية
 العمل من قبل تعلق العارض بالمعرض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبل تعلق ذي النية بالتعلق
 كانه المقص منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما قول العاضل المحسن من انه على تقدير ان يكون العمل
 بالحكم ادراك النسبة محبتاً وبل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد
 الذي هو الادراك فليس بشئ اذ ادركت في صحة قولنا الادراكات التي يقصد المقصد بقومها فقط لا العمل الذي علم
 التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الدالية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في شرحه
 مخرج المطالع قوله وانما لا يعتبر التعلق اى يعني ان اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق
 العمل ايضا بكونه معروضاً فلم يعتبر بالنسبة الى الفعل العمل للاشارة الى لكمة وهي ان تعلقها بالعمل
 من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب التام ونحوها لا في اكثر الاحكام
 الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية وانما قال عامة الاحكام لان
 الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى بحجة الاعتقاد بوجوده وصفاته واحكامه متعلق بكيفية
 الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والكيفية
 الثاني اولى ذنبه اشارة الى لكمة وقد وقع في شرح المقاصد بذكر ان لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى
 عبارته انتهت عما ينبغي ان يعلم المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا بقية او اذ كان معنى الوجه
 المشروع والا ليرجم قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية اذ لا فيها ايضا متعلقة بتجسيم الاعتقاد والادراك على
 الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية العقلية بل هي متعلقة بهذه الكيفية في قولهم انما
 موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية تحميلاً على الاحوال المبينة في الفقه
 بل بقيد الموضوع وتامة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يتبذل الكيفية وانها من بواضحه لا من حيث فاته
 ولا من جهة اخرى فذكر قوله وان اريد به الا اى وان اريد بالتعلق التعلق بخصوص هو تعلق الاحكام
 بطرفه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة بمعنى تعلقه بكيفية المعنى الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق
 بالقضية على تقدير ان يكون الحكم احراز النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل اذ ان الكيفية المنبئة للعمل في قوله منها ما يتعلق
 بكيفية العمل كاجابة الى التاويل ولكن يحسن التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس

بالكيفية
 بل بالاعتقاد

للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعقولات أي ما يتعلق بالاعتقاد والحجة سواء كان بالذات كاعتقاد النسبة
 ٢ وبالواسطة كاعتقاد الطرفين فإنه يتعلق بها بواسطة النسبة كما بين في محل فلا يرد ما ذكره المحقق للذوق من ان يتعلق بالنسبة
 بالمعتقل معنى لتعلق الاسناد بطرفيه صم لان المعتقل هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين
 ولا كلاهما ابد والنسبة كما لا يخفى قوله فيه إشارة الى معنى اذا كان المراد بتعلق الاسناد بالطرفين وتعلق التصديق
 بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل إشارة الى تلكته وهي موضوع الفقه
 العمل بالجليل ثم خلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونه مسنداً ومثبتاً والعمل مسنداً اليه ومثبتاً له بناء
 على الفهم اذا عبروا عن الحكم الخصري بالنسبة التقيدية اضافة المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد
 ابوة قاهر يدق الثور الخ لا يبيح الكيفية محمولة على العمل في الفقه x وهي البعوض الذاتية له فيكون موضوعاً لا لا يخفى
 لموضوع العلم ما يبيح فيه عن عوارضه الذاتية أي مثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل اه x أي
 تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عوارضه الذاتية ولا باعتبار نوع عوارضه الذاتية
 اذ ليس العرف شيئاً منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحقق من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم
 كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه الثبوتية والحال انه
 يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعاً الى موضوع بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ارفق بهم الذاتية
 قال الفاضل المحقق الذاتية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح ولا
 لزوم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم
 معرفة الله واجبة داخل في الفقه وليس كذلك فخر لا شك في احتياجه الى التاويل قوله ثم انهم جواز عن قولهم
 ولا نفهم عداه يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرض قسمة التركة بين الورثة اذ للبين فيها احوال قسمتها بين الورثة
 والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالحجة اه ففى كل مسئلة ليس موضوعها افعالاً
 فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المحقق في الصبي فانها راجعة الى فعل الولي قوله من قبل
 العطف على عمومى علمها يعني بأعادة الجارح فلا يرد ما قيل ان انظار هذا من قبيل العطف على عمومى علمها
 على ما ذهب اليه في هذه مطلقاً اذا انجز وليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف
 عليه مجموع الجارح والخبر ولعل قوله بالثانية اه ورفق المحقق بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون اللفظ العلم مراداً
 خبر مبتدأ أي ما لا يعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد الصفات او منصوباً بتقدير الفعل والفا أي علم المتعلق

بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية اي ما يكون
 المقصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون المقصد منها العمل قوله لا رجحية الجماع من مسائل
 اصول الفقه قيل كانه ان رجحية الجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد في بطريرك المدينية
 وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الجماع من موضوعات اصول الفقه والحج سطر ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل
 هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلان اعرض المحشى عن هذا الجواب الى التزام المسئلة مشتركة
 بين الاصوليين اي اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهت البحث مغايرة كانها موجبة لها يتعلق بها
 بالحقايد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه
 الدلالة الربعية موجبة استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اي يشير باضافة الشرع الى
 ان له مباحث اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظ عند من يقول موضوع الكلام اعم من
 الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات الخلق واثبات المعلوم موجبة يتعلق به اثبات العقائد الدينية
 على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والمجاهدات اعم من الكلام وليس في الشهرة بمثابة للمباحث
 الهيكلية واما عند من يقول موضوعه ذات الله نعم وصفاته فالرجح اني صحته تلك الاشارة الى الصفة المطلقة
 الغير المقيدة عند فهم الصفات الذاتية الوجودية لذات الوجود التوحيد فلم يكن في اعلم الصفات مع ان التوحيد
 ايضا من الصفات فمباحث الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام
 ليس غريبة تلك المباحث في الشهرة قوله ولذا اي ولاجل المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم
 يعدر امباحث الأحوال الى الصفات السلبية مثل الاربعة ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والا فعال وهو مباحث
 الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مجتمعا على حدة وان امكن ان يجمع
 الكل الى صفة ما فالأحوال مرجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية
 والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام واجتقتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله
 على الامامة علاوه عرقوله فلان الصفة المطلقة اي على اننا نسلنا الى الصفة تشمل الوجودية الذاتية
 وغير هاتين الامامة من المسائل الفقهية لا يرجعها الى نصب الامام واجب على المسلمين فيكون الرجاء الى العمل
 المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفات تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال لعباد افعال الله ثم
 حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال المشارح في اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصير ان مباحث التوحيد الصفات اشهر المباحث
 لان محنت الامامة ليس مشهورا مثلها فان دفع ما قاله الحق المدقق فيه ان كور الامامة من الفقهيات لا دخل له
 اثبات كور البصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علوة ههنا لانه ليس علوة بالنظر الى قوله
 وانهم الكور لصفة ماحي يكون علوة اثبات كور البصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان حيث
 الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصد و على تقدير جعلها من المقاصد لم يجعل موضوعه اعم من
 قل جعلها من مقاصد لا دفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدس في الخلفاء
 الرشديين واما عدم تقيم العقائد موضوعه فلعدم كونها من مسببات في الحقيقة لعدم قطعها بالاعتقاد وقل
 في مخرج المقاصد لانه نزاع في مباحث الامامة بعلم الفروع التي لرجوعها الى الرقيام بالامامة ونصب الامام
 للوصوف بالصفات المتخصصة من فروع الكفايات اذ هي امور ممكنة يتعلق بها مصالح دينية ودينية ^{منظرة}
 الامور المحسوسة في قصد الشرائع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد من الصفات في ان ذلك من
 الاحكام العلية ولكن لما شاعت بغير الناس فيجب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما
 من الرادق في الخواارج ومالت كل منها الى التعصبات كما دنفق في انقض كثير من القواعدا لاسلامهم ونقض
 عقائد المسلمين القدر الخلفاء الرشديين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضل ملتهم كثير يتعلق بافعال
 المكلفين الحق للثبوت هذا الدبا بواجب الكلام واما الرجوع في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال
 احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه في عدم
 درهم مباحثها بالنظر الى الحقيقة والادرج بالنظر الى الظل لكونها من المقاصد فان دفع ما قال الحق المدقق ان يبين كون
 الامامة من مقاصد الكلام و يبين كونها من الفقهيات كما جرحنا يدل عليه المحرر المستفاد من كلمة انما وقوله لا
 عند بعض الشيعة منافات اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما
 ذكرنا قوله عند بعض الشيعة اذ هي من جملة ما عدهم الى نصب العلم المتصف بالصفات المخصوصة واجبت فيكون عندهم المسائل
 المتعلقة بالاعتقاد ولا في غير الصلوات والتابعين هذا انما يصح اذ لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما ان غيره عبارة في اوجه
 والافضل صف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما اخلوا لاهم الوضع للامام الشرعية وكانت عاداتهم في ذلك الشاكر
 لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لافعلوه كذا نقل عنه ومحصل الامر انهم قد وضعوها ولكن لم يدر
 لا الرشد يحصل في انهم يدر التباين لقلة الوقائع واختلافات قوله مع عطف عليه هو قوله في العبد وقلة

قوله **لا هتاهما** أي لاهتاهما غير اختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الأصل مثل ورود الحكم ابتداءً فلا بد
 لا يتطرق عليه شبهة من أول الأمر بخلاف ما إذا ذكر الحكم أو كلفه أن يتطرق عليه شبهة في أول الأمر ومثل كون الخبر
 متعلقاً بالسبب لا بالحكم ومثال ذلك كذا نقل عنه مثل إزالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله **لا ما توهم** أي
 إشارة إلى أن اختصاصاً ما رادنا في النظر إلى ما توهم كاحتمال معنى أنه ليس بعد من التدوين وجه متفق ما ذكر
 أصله قوله مع أنه من المتأخرين في بيان ما كالحاجة إليه تعالى عليه من تبعهم على ما قال في التفسير في مثل رواية
 إذا كابر عن الأصاغر أو تابعي عن تابع كزهرى والرضا عري عن مالك قوله **فإن قلت** الفقه نفس معرفة الحكم
 حيث عرفوه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية مراد لهما التفصيلية وقال بوجاهة الفقه معرفة النفس بالها
 وما عليها قوله **قلت** المعروف هنا هو المسائل يعني العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل
 فالعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والعرف بمعنى هذا أي عبارة الشرح هو علم الفقه
 نفس المسائل فالمعنى سمو المسائل بالدلالة التي تفيد العلم بالأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وإنما قيد
 المسائل بالدلالة لأنها تفيد العلم بالأحكام عن أدلتها التفصيلية كما المسائل نفسها ومعنى أدلتها العلم المذكور أن
 طالع ذلك المسائل ووقف على أدلتها يحصل له معرفة أحكام تلك المسائل كدلتها وهذا القدر كاف لوجه الكفا
 كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلال على معنى الخبر المراد خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر مشهور
 بالحجرات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علماً استدلالاً لنقل عنه في إيراد الأحكام
 المعنى الأول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة الجزئية إما عدم إيراد ذلك النسبة وهو عبارة عن التصديق
 وقد عرفت أنفائه بهذا المعنى نفس المعرفة فقط وأما عدم إرادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بإزالة قضاء
 والخير فلا يستدل ذلك فتيه العملية لكنه على تقدير المحل على المعنى الأول كما بد من قيد الشرعية لخرج معرفة الأحكام العملية
 الغير الشرعية عن أدلتها كسائل الحكم العملية اللهم إلا أن يراد بالأدلة السمعية قوله **ولك** أن تقول **لا** أي لأن
 تقول في الجواب عن السؤال المذكور المبرح بأفي قوله ما يفيد أنه معرفة الأحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصلوة
 واجب بها الفقه المراد بالأحكام الأحكام الجزئية لمخصوصة بشخص ومن شخص مثل الصلوات واجبة على زيد بقرينة
 إضافة المعرفة إليها فالعرف مستعمل في الجزئيات فالمعنى سمو العلم بالأحكام الكلية المفيدة للعلم بالأحكام الجزئية
 بالفقه ولا يخفى في صحته ومطابقة كما هو المشهور قال الفاضل المحسن وهذا التوجيه وإن كان صحيحاً في نفسه لكن
 كيناً سبب كونه فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الأدلة اجزاء كما لا يخفى أقول وسيأتي لك ما يفيد في بيان ذلك القول

فلا يمكن معرفة ما هو المأخوذ من الأدلة التفصيلية هي الأحكام الكلية لا الجزئية قال المحقق المدق ويمكن دفعه باعتبار أن الأحكام الكلية إذا كانت مأخوذة منها تكون جزئية تلك الأحكام أيضا مأخوذة منها بالوسط وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حال عدم تقييد والمعنى سمو العلم بالأحكام الكلية لمفيدة لمعرفة الأحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الأحكام الكلية مأخوذة عن أدلتها التفصيلية فقها فلا إشكال في شيء وهو أن هذه القضية يخرج التعريف عن الفساد ولكن أي فائدة في اعتبار إفادة تلك الأحكام الكلية للأحكام الجزئية في التعريف قوله وقيل قال المتأخر اعتبار كونه كافيا بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعلم وتعلق بالمعنى فهو باعتبار تعلقه بالعلم وقباسة به مفيد لنفسه من حيث تغلفه بالعلوم وصيرورة العلم بالعلم ومما أفاده الدجاجة أن العلم بالعلم سبب للمعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كماله فانه من حيث قيامه مفيد لنفسه من حيث أنه امر يخرج بحمله عن القوة إلى الفعل ويليق به محصلة إفادة قيامه بخروج عن القوة إلى الفعل مع المدقق قال المحقق المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الإنسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفاعلة انتهى كونه في الحصول في الذهن بمعنى حقيقة العلم بالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الإنسانية لا يكون علوما أيضا لا معنى لإفادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها لا يخرج أن اعتبار التعلق الاعتباري كالمفاد يليق بمقام التعريف فيحصل عنه وأما حين يقال أن المفيد هو العلم بجميع تلك الأحكام المقابلة هو علم كل واحد من تلك الأحكام والفرق بينهما ذاتي للتأثير الكل والجزء بالذات ومعنى إفادة استلزام معلومية العلم بمعلومية الجزئية وفيها صريح في التوجيه الثاني قوله وأما جعل المعرفة ما جعل المعرفة بقوله ما يفيد معرفة الأحكام أم ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا متجشم كسب يد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف بالملكة راجحا فأيا به قوله تدوين العلمين ترتيبا لا بوجوب الفصول لأن التدوين والترتيب كليهما في الملكة عرفا فاجل العلم فان تدوين معلومه يعدل تدوينه عرفا فنقل عنه وأما الجواب الثاني والثالث فليدعيه السابق لأن تدوين العلوم يعدل تدوين العلم عرفا يقال كتبته علم فلان سمعته وأما تدوين الملكة فأيأيا به الندوق السليم انتهى ولذا قلنا في شرح التلخيص في بيان قول ويخص في ثمانية أبواب هذا الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن نفس الحصول والقواعد انتهى فأنه فيقال الفاضل الجليل أنه يجوز أن يعدل تدوين المعلومات التي تحصل عن أسسها بالملكة تدوين الملكة كما يعدل تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتبته علم فلان وسمعته أنه يجوز أن يكون تدوينها

من العلم بالعلوم قوله كيرد على اول الوجوه لزوم فهاهنا المقلدة فان المقلد اى غير المجتهد اذ اطاع المسائل مع
 الاكل يحصل له العلم بالحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع الراجح على الفقيه هو المجتهد قال
 في شرح المحضر المصنف اورد على هذا الفقه انه اركان المراد بالحكام لبعضها بطريق من دخول المقلد اذ اعرف بعض
 الاحكام عن الحالة التفضيلية بالادستلال لا بالزيادة العامة بل من ميبلى درجة التعبد وقد يكون علما
 يمكن ذلك مع انه ليس بفقهاء اجماعا قال سيد المحققين في حاشية الفقيه هو المجتهد فلا يكون علمه
 انتهى فانهم ما قاله الفاضل الحنفى وفي نظر الفقه على اول الوجوه هو المسائل المللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها
 التفضيلية واما المقلد فهو لا يحصل له المعرفة المفيدة بلا دليل فلا يلزم فهاهنا المقلد على ان من طالع المسائل
 المللة ووقف على ادلتها التفضيلية كما يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه
 الدفع فان قيل هذا الزيادة كما يرد على الجواب الاول ويرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له
 علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى او لمعرفة نفس تلك
 الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقهاء بجماع الفقه
 مختص بالمجتهد عند فهم قلت يبين فهم عنها يجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية
 الفقه العلم بالاحكام الكلية للفقهاء المقينين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان التحصيل
 اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك ان المجتهد اذ انظر في دليل ظنى يحصل
 له ظن كحججه العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل المجتهد
 يكون معلوما عنده قطعا اما الاول فلا نفي ان اجماع على الحكم المنظر الذي ادى اليه راي المجتهد يجب
 العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق
 القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما للمجتهد العمل به والحاصل ان الحكم الظنى موجب
 استفادته من الدليل الظنى لكن وجوب العمل ولا تبايع عليه قطعا او صلا الى العلم بثبوت قطعا فانهم ما قيل الدليل
 الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم بالحاصل به يقينا انه موجب استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينا استفاد
 من خارج فثبت التحصيل اليقين من الامارات خاصة بالمجتهد لا نفي ان اجماع بوجوب العمل في حقته بخلاف
 المقلد فان ظنه لا يقضيه العلم بعدم انعقاد اجماع لوجوب العمل في حقه بل انعقاد على خلافه لا يكون المقلد فهاهنا
 وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على الميقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى سموا المسائل

المسئلة المفيدة لليقين بالحكام عن الادلة الظنية ولا خفاء في عدم صحة كان مطالعة المسائل
مع ذلك لا يفيد اليقين بالحكام عن اكد له وان كان المطالع يجتهد لا يبرأ من اية في الزمان الشان في خلافه
وياليد رايه واهم في المسائل المتروكة اية او لا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه فلا
يصل اليه المحجود بحكم فان يفيد اليقين به على ما رايته مادام ذلك التصديق باقيا واما اذا كان خلافه فلا يفيده ذلك
التصديق هذا الحق وانقل عنه من قوله واما على باقي العجوبة فبند في جعل المعرفة بمعنى اليقين الادلة بمعنى كمال
وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير هذا التوجيه لا يتأتى في الجواب لان كما لا يخفى انتهى وما ذكره
من توجيه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفعه في هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية
الحاصلة من الامارات الا فلا سوال كاجواب كما لا يخفى كان مطالعة المسائل ليست تقييد اليقين بالحكام
سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقيا فاليقين باق واذا
زال زال اليقين كما ذكرنا مذرفانه دقيق وهذه المباحث زيادة تفضيل اذا اردت استيفائها فعليك المشابهة السيد
على شرح المحضر العبد من محبت العباد وتعرف الفقه قوله عاينه ما يقال جواب عن الامارات السابق بقوله تقريره
وحاصله ان لا يتم المقتل ليس بيقينية بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقتل مادام مقتله
قوله والتوفيق بين هذين الجمعين يعني ان يبين الجمع عين تناقيا لان الجمع
على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقتل الغير المجتهد العالم بتلك المسائل
المدونة فقيها اذ لا معنى للفقهاء العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة في الاجماع على عدم فقهه غير
المجتهد بنا فيه وجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يحل الفقه معينا احدهما ما يمكن حصول المقتل وهو العلم بالمسائل
المدونة فبا اعتبار حصوله يكون فيها والثاني ما لا يمكن حصوله والعلم بمعنى اليقين بالحكام عن الامارات فبا اعتبار عدم
حصوله لا يكون فيها قوله بملامضة بحيثية فان قبله بحيثية فالحق في خلافه امور تلحق بخلافه لا اعتبار
الانه كثير المحذور عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والجماع قوله فانما يحل
بعض ان يتم جبريل الرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدو حركة فكونه فاقلت لم يجز هذا
علم الله نعم بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل في الدلائل العلم العلم الحادث قوله الرسول علم اجها هذا
الا عتر اخر انما يريد على ما ذهبنا اليه من مجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف في الدلائل الاجتهادية
فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من فقهه واعتصموا ايضا فجزر البعض من جهة على الحقيقة والله اعلم

بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو في اجتهاد وهذا في امور الدين فاما في امور الدنيا فيجوز السهو
 في الخطأ قوله تعريف الاحكام اي المراد بالاحكام جميع ما للمعنى سمو العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق
 الاستدلال بالثبوت فلا اشكال في العلم بالرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام المراد بجميع الاحكام المستدلة
 يعني ان علم جميع الاحكام المستدلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتراكم يوما فاما وانما يخرج عن
 مثل هذه ما لا يثبت كادري في حق حين سئل عن اربعين اجاب عن اربعة قوله ففنيه مثل ما مر من الكلام اه اي
 من المسائل او الاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام اقول تحرير المسائل والجواب ففنيه على حل العباد
 فاقول قولنا اجمال اما ففنيه عن نسبة المعرفة الى الاحوال وحال عنها اي معرفة احوال الدلالة بطريق الاجمال اي على
 وجه كلي بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل وحال عن الدلالة اي معرفة احوال الدلالة
 حال كونها مجملة غير مطلوبة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالدلالة التفصيلية التي ينطبق بالاحكام اذ لو اراد بالدلالة
 الاجمالية لم يكن لتعيين المعرفة بقواها اجمالا فائدة اذ ليس لنا مقر بأحوال الدلالة الاجمالية على وجه جزئي وقولنا
 افادتها متعلق بأحوال حال عند وقوعها من حيث افادتها كان اظهر فالمعنى سمو معرفة احوال الدلالة بطريق الاجمال
 واكثر الاجمالية مجتبه فادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجزاء معرفة احوال الدلالة تفصيلا مثل العلم بالاحكام
 صلوا فذكر قوله في افادتها الاحكام اجزاء العلم بأحوال الدلالة اجمالا لكن ليس مجتبه فادتها الاحكام مثل
 العلم بكونها قديمة او حادثة بسيطة او مركبة وكونها اجمل اسمية او فعلية الى غير ذلك المراد بمعرفة تلك الاحوال
 العلم بشبوتها للدلالة اما لنفسها لقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لتوهمها لقولنا الامر للموجوب واعرضها لقولنا العا
 يفيد القطع او لنوع عرضها لقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية ليس حصول
 الفقه وانما اختار هذا التعريف ليشارة الى ان موضوع اصول الفقه الدلالة من حيث افادتها الاحكام والى تلك
 الاحوال اعراض فالتية مثبتة لها في ذلك العلم اذ انظر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الدلالة معطوفا
 على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الدلالة ولذا عرفت بالعلم بالقواعد الكلية
 ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويكمل الجواب بالمرجع بالتعريف المذكور وهو العلم بمعنى التبيين
 بالمسائل المعروفة نفس المسائل فالمعنى سمو المسائل التي تفيد معرفة احوال الدلالة الاجمالية باصول الفقه ولا
 شك في صحته فان مطالع مثلا الامر للرجوع والنهي للتحرير والعام يفيد القطع لا محذور ذلك يحصل العلم بأحوال الدلالة
 الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قولنا اجمالا متعلقا بالدلالة او يقال المراد بما يفيد العلم بأحوال الكلية للدلالة

مثل العلم بأن الامر الوجوب وبفعله معرفة احوال الدلالة المد بالحوال التجزئية للدلالة التفصيلية مثل العلم بان صلوا
 وزكوا لله ورسوله فكذلك العلم بان الامر بالوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للمجرب كشماتها عليها فالمتعنى
 العلم بالحوال الكلية للدلالة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال التجزئية للدلالة التفصيلية بطريق الاحمال اي في ضمن القضايا
 الكلية باصول الفقه وهذا تقدير لا يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة يمكن المجاز بان المتعار لا اعتبار كافي
 وهو وظ ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الدلالة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأتي عند قوله
 وفس عليه معرفة العقائد يعني يبرهن على الاعتراض السابق من الكلام بنفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد
 الدينية من ادعيها التفصيلية اليقينية كما يفيدها والحوال بان المعرفة ههنا هو اساسا في المعنى سؤال للسائل للدلالة
 التي تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك في صحة فان مرطالع المسائل الكلامية ووقف على انما
 حصل له معرفة العقائد الاسلاميه عن ادلتها او يقال للتعاير للاعتباري كاف في صحة الافادة قال الفاضل في
 واما الحوال الشك في فلا يحجز ههنا لان العقائد الاسلاميه اكثر ما تستخصه لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله وحده
 وموجود وقديم ومحمد بن مصادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
 اقول قد يقال ما ذكرتم من العقائد القواعد العالم عالم وقدير ووحيد يوديع قول المصاحفة الله عليه السلام
 للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الخي العلم اذ العلم اعم من القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان
 ذات الله تعالى هي الجزئية المحقق عالم واحد قادر ببناء انه مبدؤه ولكن ذلك من ادعي النبوة واظهر للجزئية بالصدق
 به وهذه القواعد يفيد العلم بان محمد علي السلام محيي التصديق به وفس على ذلك بواقية في نظر الاولي ان يقال قوله محمد
 بن مصادق يجيبنا بانه الله تعالى اسلامي وصدق بالخير انت لما تقر بان موضوع للسؤال يرجوع الى موضوع
 العلم هذا والحي ان يقال انه تكلف فانه لا يجري في المسائل السمعية لكونه سمعيا وبصيرا ومكثا فانه ما ورد له
 الا في الله تعالى والقول بعدم كونها من المسائل كابرية ولذا اجزم الدلالة في تعليقه على الحواشي الشريفة على شرح
 مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا
 حقيقيا لكنه لا يتصل بالاجوب كما يكون قصايا كلية موضوعها مختص في فرد فهو على تقدير تسليم لا يفيد فيما نحن
 فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله على المواقف وجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما
 نافعا في علومهم سموا بالمنطق كذلك لنا علما نافعا في علومنا سميناها كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في
 جهة النفع وهو كما ان اللبطين مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام في علومنا فالاجوب

واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجهها وجهاً بسمية اسم يكون بأزائه
 معنى الكلام كما ينبغي فلذلك سمى التامر وجعلها وجهاً واحداً ونقد الحسن غاية الحسن قوله باعتبار اياه لانه لم
 يتغير اياً من القوة للكلام لا يكون نقول بأول المنطق وجهه موجه اذا كان مشترك في انهما فافان
 وان كان سمى الكلام بطريق الرياسة فلهذا المنطق بطريق الحق أو في استمداد العلوم فإن الكلام يستمد به باعتبار المبدأ والمطيع
 باعتبار ما يصير بالتحصيل كما كان بل ذلك كثر في النحو والضمائر فان فاعهما بطريق الخدمة والاستمداد منها به اياً
 ما يصير المبدأ كما اولى هذه التسمية قوله لضعاء اما قد لا والوجه لو لم يقيد الاطلاق بقوله او الضاع اما بعد
 في قوله اول ما يجب وضعه ذكر وجه التحصيل في الثاني اعني قوله ثم خص به لانه ان كان سلباً لطلان
 لفظ الكلام عليه كونه ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان في وجه التحصيل ضائعاً اذا كانت شركة لغير الكلام
 توكلاً للمعنى ان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان في وجه التحصيل ضائعاً اذا كانت شركة لغير الكلام
 في كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان في وجه التحصيل ضائعاً اذا كانت شركة لغير الكلام
 او ذكر وجه التحصيل فلا ير ما قاله المحقق المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين الدليل انما يقيد بوجه
 وجه التحصيل فلا ير ما قاله المحقق المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين الدليل انما يقيد بوجه
 عليه ولا كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان في وجه التحصيل ضائعاً اذا كانت شركة لغير الكلام
 يتعلم بغيره لانه عاده قول التامر ثم خص به على هذا كانه جواب سوال يقال ما ذكرته انما يدل على
 الاسم به او قد ابتدأه وذكر وجه التحصيل مطلقاً بان لا يسمى بغيره اصلاً فوجه التحصيل به بحيث لم يطلق على غيره
 اصلاً فاجاب بما سمعنا ان نقل عنه هذا القليل المعنى الفعل المذكور في حروف التفسير التي هذه الحاشية مذكورة
 على قوله ان لم يقيد به ان تعليل الفعل المستفاد من حروف التفسير في فسر الاطلاق بالاطلاق او لا ان لم يقيد
 اء والمحتمل المدقوع جعله صنوطة على قوله اذا كانت شركة فقال في فسر الاطلاق بالاطلاق او لا اذا كانت شركة او لا ان لم يقيد
 عليه لا يسمى ان شاء الفاسد الفاسد قوله واما احتمال التسمية الغير جواب سوال لانه قبل الاطلاق اسم الكلام
 عند اعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذلك وجه التحصيل كانه يجوز ان يكون له اسم احتمال ان يسمى غير الكلام
 بعد الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجه المذكور ايضا فوجه التامر فيها مثل
 ان يقال ولا كونه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره متميزة مع انهم يعرض في غير هذا الوجه
 ان وجه التحصيل للوجه احتمال التسمية الغير بهذا الوجه وهو انما لا يصح لو قد لا قوله في التسمية بالكلام لما في منتهى

جواب السؤال كانه قيل وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر
 مع الظاهر انهما اجابا بقوله والتسمية اهكذا انقل عنه وحاصله ان قطع اسم الكلام بتلك المسئلة انما
 من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم او لاجل ان المتأخرين فاتهم بتحويل الحق اليك التسمية قوله الواسطة
 بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال لا ايمان بالوجوب وتلك المهاد جزء من حقيقة الاعمال
 والافعال عارية عن النكاح فيصير تكليف الكسيرة ليس هو بعد جزء اعني ترك المنهيات وليس يكافؤ له مصداق
 من ان جاء به النعم فيكون واسطة بين الكفر والايان عندهم وحى الفسق قوله لا يبر الحنة والمنار
 ما فيه في كلام بعض اهل طائفة اهلهم برب عباداتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الحنة والندم والندم والندم
 الكبير لانه ليس هو ليكون محل الحنة ولا كافر ليكون محل النار يعني ليس المراد بآيات المنزلة بين
 المنزلة والآيات بآيات الواسطة بين الحنة والنار ليكون مقتضى الفاسق كما هو الظاهر عباداتهم لان المنزلة عندهم
 محل النار انما بلاوتها كما هو المشهور من اهلهم فهم لا يثبتون لمركب الكبير مقتضى الكفر واسطة بين الحنة
 والنار فاندفع وقاله الفاضل المحقق من ان كونه الفاسق محل النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الحنة
 والنار الجواز ان يكون اهلها غير الفاسق والفاسق لكن يدخل فيها ولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقتضى
 له الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض قوله وقال البعض السلف والاولوالحال
 من الحال بعض السلف ايضا يقولون بالواسطة بين الحنة والنار لا يثبتون الاعراف فلا وجه لتخصيص فضل عطاء
 بهذه الآيات وجعله سببا للاعتراف قوله لكونهم اهل الحنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال
 يمشرون كلامهم اى يجعل من الموحدين موضع في العمل فيحسبون بين الحنة والنار حتى يتوجه الله بغيرهم ما يشاء
 قوله انما من الرسل ان يبرهان بفقدهم وعدم وصول دعوة اليهم فانهم معذرون البعد والاعذار
 المأمور به والمشي عنه وقالت المعتزلة انهم معذرون بترك الواجبات لان العقاب في معرفة حقيقة ما يشاء ونجها
 ورد عليهم قوله وما كنا معذبين حتى ننبعث رسولا قوله الكافر ينفصل الى الكافر فيجاءه من الله الحنة والكفر
 انما ثبت الواسطة بين الايمان والكفر هو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يفتنوا الواسطة بين الايمان والكفر
 فيكون اعتبار الحق مذهب المعتزلة بين المنزلة وبين النار الفاسق عندا مناوفا واحل في الكافر كان النفاق
 من الكفر فاقيل لم يحل قول المعتزلة على ما قاله الحسن الجعفي رحمه الله بان يكون المذنب بقولهم مرتكب الكبير
 ليس يكافؤ لانه ليس يكافؤ لغيره قلت هو منافق لانها لا يثبت له الحنة قالوا لان الحنة في الله في الله

على قول الخوارج يسمونهم كافرين والمجربة مومنين والحسن البصري واتباعه منا فتن فاخذنا المتفق عليه
 الفسق وتركنا الحق فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان الكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين
 من المعتزلة ان الاله ينفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية الملاحه وهوالله
 يميز بالادمان الكامل وينفون عن الفاسق فخر لا يكون الواسطة بديلا لان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان
 والكفر وكان هذا رجوع مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن جعل قول الحسن انه ليس سموا ولا كافرا بل هو
 منافق على انه ليس بمومن بالادمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالادمان المنفي هو الايمان
 الكامل الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه
 عن الاستدلال عليه فانه قال قد ادم الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى
 تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجرحية لا يدخلية في ذلك الحق
 ادخل فيه علم ان كان كاعتقاد هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا ارجع الحسن عن هذا الدليل
 على ما نقل في البداية قوله ببناء في كونه دارى ثواب وعقاب يعنى اضافة الدلائل الى كل من الثواب والعقاب مع
 اللام واللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو بناء في تحقق عدم الثواب والعقاب
 فيها قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونه دارى ثواب وعقاب كل من يدخلها ثواب ويعاقب
 فهو بالنسبة الى مستحقها وهم عند المعتزلة المكلفون ببناء على مذهبهم من ترتيب الثواب والعقاب على الاعمال
 سبيل الجواب ما عندنا فهو ترتيب عادي فيجوز ان ثواب طاعة وان يعاقب بلام معصية على ما سيبيح تفصيله
 قوله فلم يبق قوله فادخله ان الدخول بدون الثواب يتحقق عنده في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب
 لطبع واعقاب للعاصى قوله ونسب الدخول الى النفس الصغيرة شارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار ربح على الله تعالى
 او حاله قوله وقس عليه قوله فنجدت اي دخوله معاقبها مستحقا لها لان الكلام فيه لقرعه على الكفر والاصطبار
 ولذا انسب الى نفس ذلك الصغير اي دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصره المقص من هذا الكلام دفع ما قيل ان
 قاطا الكلام على نفسه فيتمين الجبال او كيفية ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب
 عند العقل وما حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصده البطلان مذهب معتزلة بصره
 واسكانه على مذهب مذهب غيره ولا يخفى ان يسم في مادة الصغير غير انهم ما ذكر مادة المطيع فهو كخاء العنان
 وطلب البيان قوله قال تركه محل وجهه لانه ان علم الله تعالى ما بهنفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلافه وان لم يعلم

ينظم يكون سنها يجب تنزيه الله تعالى عنها كما نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخلاف وجوب قول فاجوب
الا يعني اى وجوب الجباية على الله تعالى الربيع طم العبد ما علم نفعه في دينه قوله منه ما لزم اى لزمه عظم كما يكون
ان يعبر عنه معينا وهو السكون في مادة العاصي كان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلفه وعييته
صغيرا وسلب عنه عمله قال الفاضل الاسفرائني في دفع الزام الاشعري عن الجباية بانه له ان يقول ^{صلى} السلام
واجب على الله اذ لم يوجب ترك حفظ اصله آخر فلو كان امانة الرضا الكافر وجوبية
ابويه واخيه لكان الحجج على موته فكان الاصل لهم حياته فلما حفظ هذا الاصل لم فات الاصل له ولو لم يفسد صلحاء
كان الاصل لهم ايجادهم فلرواية الاصل لكثير فربما كان الاصل له اقول هذا الجواب غير تام مذهبنا هو يقول ^{عنه}
اعطاء ما هو الاصل للعبد على الله تعالى فترك الاصل في حقه لاجل اصله شخص آخر في حق يجب تنزيه الله تعالى
نعم يتم هذا الجواب ان كان المراد بالاصل الاوفاق للحكمة تقتضي ان يترك الخبز الكثير للشر القليل قبيح في حق تعالى
وقيل ايضا في دفعه بالجواب ان يقول بان الديقاء وايصال لا نفع واجب على الله تعالى حتى يرد على ما ذكر
بل الواجب على اللطف والتكثير والقدرة والرسول وهذا حاصل في حق
العالم لا يخفى ان وجوب على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصل فكان الجواب احدى ما بالآخر
قال في المواقف وما المعتزلة فاجوبوا على الله تعالى ببناء على اصلهم امور الاول للطف وقسرة بانه الفعل المذكور
العبد الى الطاعة ويعداه عن المعصية كبعثه الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية
والرابع الاصل للعبد قوله بعضهم اى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا ^{الله تعالى} يجب على
ان يعرضه للثواب والادخال في علي المنزلة لئلا يعلم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات فاصلا
ما هو الواجب على الله تعالى فبعضه للثواب فبلاغا الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا العلم التكليف
في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا او لم تصل اليه دعوة بني قبط فانه ترك في حق ما هو الواجب ^{عليه}
قلت تعرض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى
الاشياء وفيها وملا التكليف عليه ارسال الرسل لطف بقر العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا قوله بمعنى الاوفاق بمعنى ما تقتضيه حكمة الانسانية وتدريب نظام انظار يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء
كان فيه نعم العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما اوله يكن فلا يرد عليهم شئ مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور

لما توعدى هو تليد ابي بصر العياض تليد ابي بكر الحرجاني تليد محمد بن الحسن الشيباني من جهة الامام اعظم
 بالحقبة هم كذا في شرح المقاصد قوله كسئلة التكوين غير من مسئلة الاستثناء في النجاس مسئلة ايمان
 المقول على ما سيجي قوله الثاني للمقول مجموع ما في الكتب اى الظان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان
 القضية لا تدل على تحصيل البعض المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تقبل ان تكون مقول
 فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسطونية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل
 مع انه ليس كذلك وان قوله والا الهام ليس اسباب المعرفة عند اهل الحق يابى عنه لان قوله خلافا للمشقة
 كما سيجي ان يكون مقول القول لا نهال عن مقول القول لاهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق
 حال كونهم خارجين للسطونية وكذا ذلك قوله والا الهام المقسب بالقاء معنى في القلة جملة اسمية وقعت
 حالا في قول اهل الحق واسباب العلم مختصة في التلة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من سبب
 المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيد له فلا يلزم شئ مما ذكره الفاضل الحلبي اجاب عن الالباء بما ذكره
 ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والا الهام ليس من سبب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب
 مما ياباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والا الهام مقصودا بالنقل وسر
 كذلك فانه اذا ذكره لادفع بطلان حصر سبب العلم في التلة كما سيجي قوله فيجمل اى على تقدير ان يكون
 القول هو قول حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر
 ان غيرهم ايضا ليسوا بكون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم غفيلة العدم في هذه المسئلة
 قوله قد يفهم الباء اى يفهم رعاية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية من جهة
 ان الحكم المطابق للواقع موجب ان مطابق للواقع اذ لو اعتبار الحثية وملاحظة الصديق تعريفا للحق على الصديق
 ايضا اذ يصح عليه الحكم المطابق للواقع كذا المطابقة بغير الشئين يقتضيه نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة اعظم في
 المطابقة لكنه ليس حيث انه مطابق بل حيث انه مطابق على ما سيجي قوله لكن كذا يابى قوله فان قوله واما الصديق
 اى يدل على الفرق بين الحق والصديق بحسب استعمال شيوع الصديق في الاقوال دون الحق كما في الحديث
 تقدير فم الباء يفهم الفرق بحسب المضموم وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس حثيا في
 السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا لكان يعين الفرق المبين بقوله وقد يفرق
 اذ كذا قال باعتبار المطابقة من جانب الواقع بينهما حتى يحل قوله والحكم المطابق عليه تأمل قوله لغير الاشارة

مستفاد من الشيوخ والمختصين فاذا كان الشيوع مخصدا بالقول كان اصله اطلاقاً بآية غير بناء على
 ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في اثبات والنفي يكون هو مقصود المتكلم من كلامه به الشيخ عبدالقاهر
 المفهوم كما نزع الفاضل المحض قوله اذا منظور فيه الالة بل الحكم المطوى اي الالة الحكم باعتبار كونه مطابقاً
 بالنية لواقع الحكم لان المنظور فيه الالة يعنى النظر اليه بل ينظر في حصول هذا الاعتبار الحكم اعني كونه
 مطابقاً لآية البناء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقاً لآية البناء اذا نسب اليه الواقعة واعتبر من جهة الفاعلية
 صريحاً فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحكم المغوى عن ثباته من جهة ثبوت الفعل المحض عن معناه
 التتو الذي هو صفة الواقع سمي به كونه الحكم مطابقاً لتسمية الشيء بوصفه بما هو منظور في حصوله وانه اثر اخل منه في
 ووصف العقد الحكم به فلحق معنى ثلاثة احاد هي المغوى وهو الثابت المنقول عنه والثاني كونه الحكم مطابقاً والثالث
 الصفة المشبهة للمادة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بانها طاقية بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله او كذا
 الحكم ايضا منظور في جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكونه صريحاً لانه اذا لم يكن منسوباً الى الواقع من جهة
 الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقاً لآية البناء في مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن في ذلك
 منظور اليه اي اذ كان الواقع منظور فيه بذنك الاعتبار بل لكوننا لاي صفنا اذا الفاعل الصريح المطابق على
 هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه واقعاً هو النسبة الخيرية الثانية مع قطع النظر عن اعتبار
 المعبر به ان الكلام الذي هو على وقع النسبة بين المشبئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن
 حصه لها في ان يكون النسبة ثبوتية او سلبية فانه ان يكون هذا فلا يتم فيكون تلك النسبة هو
 الخارج في نفس الامر معنى ثبوتها وتحققها بانها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعبر به لانها موصوفة في الخارج والواقع
 ما قيل في النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها فذلك زاعماً للمذاة اي معنى ان الحكم مطابقاً لكبرى الواقع
 بان صدق ذلك المحو في هذا الاعتبار او كونه الحكم قائماً لا يصح ان يكون مطابقاً لكبرى الواقع النسبة الواقعة واعتبر من جهة
 الفاعلية صريحاً فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالحكم المغوى للصدق والبناء عن الشيء على ما هو
 عليه فيكون شتم هذا الاعتبار بالصدق في تسمية الشيء بوصفه بما هو منظور فيه او كذا فارق قلب لم يخلو
 بالعلماء ان حكمه الباقي في الحد كونه الحكم مطابقاً لآية البناء في تسمية الشيء بوصفه بما هو منظور فيه ثانياً
 جيباً في النسبة بوصف المنظور او الرجوع في التسمية بوصف المنظور في ثانياً لقرين منه واستدراك المفهوم او كونه
 المنة في ثانياً قوله وهو البناء وقال الفاضل المحض وفي نظر البناء صفة الحكم والمفهوم هما بيان حال العقد الذي

فعل كلاً المتقدين ان الفاعل الشيء الموجود في الخارج ^{باعتباره} بالاعتبار الوجود قوله لا يلهى الشئ الا بمعنى الوجود
 الفاعل كون الشيء اذ ذلك الشيء بل انفس الماهية لولم اهلية باعتبار الجبر وما كون الماهية ماهية فليس
 كقولهم الماهية ^{باعتبارها} بغير الشئ ونفسه ^{باعتبارها} بينهما جعل واما عدم التمايز في المعنى
 واما ثبوت الجبر في انفسها فان الماهيات متميزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان
 بعضها في انفسها ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 محمولة او بغير اعتبار ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 وجوده ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 محمولة فلا بد من جعل احد اولى بالثبوت بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فاعليك الوجع الى الموقف ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 للحق الذي قوله فيرد الاشكال اذ يصير محل التعريف مابة الموجود موجود وهذا يصدق على الفاعلية قوله
 قلت بعد التسليم ان معنى كذا ثم اذكر الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 باعتبار الاندراج في التعريفات المحل على الحقيقة والحرارة الجارية وان كان مشهوراً لا يستعمل الكفر في بطلان
 الموجود في انه الفاعل وبن مابة الموجود في الموجود ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 بالوجود وماذا لا الفاعل معنى الثاني ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 علماً حقيقياً فيكون كذا من لا بد من الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 يحتاج الشئ في كونه ذلك ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 القيام بينهما قوله وبليطري ما ذكرنا في بيان الفرق ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 اذ لا صحة لوجع الاول كالضمير الذي محمول على الاول ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 الامر عني اني لا يحتاج في ثبوت ذلك ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 بالمعنى ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 ذلك الفاعل لعدم المحل بالمطابقة بينهما قوله لكن ينفرد ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ
 على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ ^{باعتبارها} بغير الشئ

في العواض لا يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اى كما يمكن تصور لا بد من العرضي قوله قيل عليه يستفاد
انه يعنى يستفاد من تقريره قوله فانه من العواض على قوله مما يمكن تصور لا بد منه العرضي كما يمكن تصور الشيء بدونه
والذي في الجمل قد اعني ان لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم النبوية بالمعنى المحض اعني ما عديم انفسها عن الشيء
و يستلزم تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصور مستلزم لها بحيث
الاضكال بينهما فينتقض تعريف الذاتي ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة منعا لذلك يتقرر تعريفه
لها جمعا فاختار الاستفاد في توجيه هذا الحصر نظير المثال اذ يقال انه يخرج عن التعريف المذكور للعرض اللوازم النبوية بالمعنى
التي لا المقصود من ذكر الاستفاد في المثال الى رد الاعتراض على تعريفها فنعلم ان يكون ختم قوله ويرد عليه ارجاء الى كل واحد من
التعريفين تأمل قوله جوابا ليعلم الاستفاد اولا فان بيان حكم العرضي كاجل مغايرة بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم
الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفاد المذكورة يكون بطريق التعريف اي بحيث ينضم ان يكون معروفا
للذاتي مسلويا باله لم يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصور لا بد منه
ليس مع فاسما وبالعرضي يدل عليه من التبعية في قوله فانه من العواض ويؤيد لما قاله في شرح المظالم
للذاتي اخصر ثلث الوجوه التي تنضم فيها عن الماهية على معنى انه اذ تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم
بسلبه عنها الثانية ان يجب تلخيصها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصور وممع التصديق بنبوته لها
هـ ليستأخذ صديق طاعتين كانا في تشتمل اللوازم النبوية بالمعنى الاحتمالي والثانية بالمعنى المحض انتهى كلامه وعلى تقدير
الاستفاد بطريق التعريف فيقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدونه الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك
الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الخطا بارا يكون مخطوطا قصدا وبالذات اولا بان يكون مخطوطا
تبع اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم
بطريق الخطا بان يكون الملزوم مخطوطا قصدا وبالذات ان فيمكن تصور الملزوم بدونه لان اللازم في الجملة وهو ما اذا لم
يكن الملزوم متصلا بطريق الخطا والقصود ان لا نرم ان يكون الذي هو متصلا عن بلزوم واحد الى اخره والى كلامه لا ريب
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح
السيد الشافعي قدس سره في حاشية المطالع بان الخاصية الذاتية للذاتي اعني ما لا يمكن تصور لا بد منه ما لا بد فيه
تصور الذاتي والماهية بطريق الخطا ولا يكفي فيه اخطا الماهية فضلا عن تصورها قلنا المختار اليه هو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا يستلزم تصورها بصورة بشك

قوله ما نص عليه في حاشي المطام قال السيد الشريف في سر سر في بيان قولنا المستلزم تصور اللازم تصور
 الملزوم التفصيل في ما يطهر على الدهر ما يؤجبا عراضه عن الملازم ولا يستمر اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان
 قصدا لم يحظر بالبال استلزام تصور على هذا الوجه تصور كانه القريب وفي هذا المقام يجب نص عليه في حاشي المطام
 فليجزم اليه قوله وايضا ان تصور اللازم جوازيا عن ايراد المذكور يعني ارجعنا قولنا الذي لا يمكن تصور الشئ
 بدونه انه لا يمكن تصور الشئ بالكنه في زمان لا يكون الذي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور
 الشئ بالكنه لا يكون الا تصور ذاتية فيكون تصور ^{مستلزم} ابتداء فلا بد ان يكون في زمان واحد مجزأ وتصور
 اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم متاخر لتصور الملزوم وتايم به واقسام
 توجه النفس نحو الشئيين في زمان واحد واذا كان زمانا تصورهما متاخرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدونه
 اللازم كما فكاه عنه في زمان تصوره فلا يفتقد جلاله الذي بالموارد المذكورة فنقل عنه لان تصور الملزوم معد
 لتصور اللازم كما سبب موجب له والماجاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق
 معنى اللزوم بين المعدل المعدل لا يتحقق ولذا قالوا الدليل ما يلزم العلم به العلم بشئ اخر والمعرف ما يلزم من تصور
 تصور شئ اخر مع المبادى معدلات المطالب فار قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم
 قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمان التصورين فان من عتسك بآقتنا
 توجه النفس في زمان احد الى شئيين يرد عليه الجبال في تصور الذي كذلك ايضا تامل والى في الجواب ان يقال
 معنى عدم امكان تصور الشئ بدونه الذي عدم امكان ملاحظته مجرد اعنه كما ان معنى امكانه بدور العجز عنه
 امكان ملاحظته مجرد اعنه انتهى كلامه اذ الاجازة معد حقيقة فيو بطان المعد ما عتيم تصور اجتماعه مع
 المعدل ضرورة انه يتوقف على وجود كونه وعدمه وتصور الملزوم قد يحا مع تصور اللازم وان اراد انه
 المعدل عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع المبادى معدلات فان للعدلات الحقيقة هي الحركات الواقعة
 فيها وتسمية المبادى معدلات على سبيل التشبيه نصر بن لك السيد الشريف في حاشي شرح الرسالة فهو لا
 اذ مع يجوز اجتماعهما فيرد على نقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث سند شرح في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زمان
 التصورين كما لا يخفى في حاصل معنى اللزوم الذي اعتبر في الموارد البنية هو ان لا يتخلل ما بين تعقل الملزوم وتعقل
 وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الضافة ومنع تغاير زمان التصورين بعد
 عليه اجماع الدليل به والا فهو عجز موجب حاصله الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدلا ذلك

حيث كنز جميع الملزومات بالنسبة الى الالهية التي لا يتوقف اللازم على ملزوماته بل يكون
بالعكس كالاعدام بالنسبة الى الحقائق فان الوجود في حقيقة في مفهوماتها وتقبل الضافة
يتوقف على تقبل الحقائق لكونها ظرفا لها كما كانت الاعداء موقوفة عليها اذ لا يتوقف شيء منها على غيرها
فانها يصح صلا معان غير ان يتوقف احداهما على الاخر الا لبطل المعية وخلاصة ان اللازم مخصص في العلة
والمعلول وبدن معلول على علة واحدة فليقتدي ان يكون الملزوم علة معدة يكون لما تصور الملزوم مغاويرا
لوما تصور اللازم وعلى التقديرين تصور الملزوم هو ما تصور اللازم وبما حزننا ان توجب المنع
ظهر ان اعتراض المحقق المدعي بغير نقل هذه الحاشية باجواب الثاني لا يجزى في اعدام بالنسبة الى ملكا بها وفي
منع عدم التدبر في توجب المنع ووجه التأمل ارجو للماهية بالتغاير ليس الوجود اجزاء فلا يكون تصور اللازم
مغاير بالذات لتصور الذات ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والمقتضيل بين الحاد والمحد ودخلا في الملزوم واللازم
فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم لا يتحقق والمواجبات ذكره بقوله والاولى له وحاصله ان في الذات
تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجودا لما لا يتصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم تصور ممكن لكن المتصور
وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا حال قالوا ان الحكيمات الفرصية فرض الاشتراك الممكن وان كان المقصود
محال بخلاف الجحيم فان الفرض والمفروض ينشأ عن مقتضيل ذلك نحو ان شي السيد الشريف قدس سره على شرحه
بمختصر الاحوال في هذه القدر يكتب في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كونهما يتصور
بلازم غير ما يتصور باللازم ليكتب في الفرصية بالذات في الملزوم ما في قسمته الخارج عن الماهية الى اللازم
انما المارق فلا يلجئ فيه الانفكاك مع عدم الانفصال في هذا الشارة الى ما يتوهم ان القول
في المثال عدم قابلية اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهام للزوم وهو معنى الانفصال عدم الاستعانة
لا امتناعا بل انما قيل في قوله ما يمكن ان يعنى ان لا يمكن ان لا يكون في قوله ما يمكن
تصور الاشياء في مكانا خاصا غير هذا البصيرة عن جازم في الملزوم
بالعرض وهو محال اذا العارض لا يتبدل بصفة سمعية المعروض بل انما يتغير بصفة اجزائية
الاشياء بل وان العارض يتبدل كما يتبدل في الاشياء بل انما يتغير بصفة اجزائية
لوجبات يكون متغيرا كونه بدونه في الاشياء بل انما يتغير بصفة اجزائية
وهذا المعنى حاصل في الاشياء ايضا في انفصالها عن بعضها وواجب كل وجب

بالكثرة بالعرض بان يكون العرض سببا للحصول للحيز من منع اذ يجوز ان يكون العرض نسبة خاصة بما هيته للمعرض بل من
 العلم بالماهية لا وفاقا لما لا يجوز ان يكون الحيزا شيئا نسبة خاصة يلزم العلم بالعلم بما ينشأ من ان يكون العرض
قوله ويمكن اختياره اهـ سببا على العرض اختيار الشق الثاني هذا هو الجواب الاسم السابق الى الفهم يعني اننا نختار
 ان المراد بالامكان وقوله مما يمكن حصول الانسان بدونه الامكان للعالم لكنه مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذات بل
 يكون من جانب الوجود بمعنى قوله مما يمكن حصول الانسان بدونه ان يصحى الانسان بالكنه بل من العرض يمكن وجوده بمعنى
 المتصور بالكنه بدو العرض والتصور لا يصح في هذا المعنى اى الامكان للعالم للتقدير بجانب الوجود غير حاصل
 في الذات اذ لا يصح ان يقال حصول الانسان بدون الذات يمكن وجوده يعني المتصور لا يصح وجوده
 هم الامكان للتقدير بجانب العلم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بغير في العرض **قوله** فدا طم على الماهية
 ان المراد من الماهية باعتبار الشخص الماهية للشروط المتضمنة كما هو الظاهر من الاطلاق غير منسوب الى العلم
 وان كان المراد بالماهية مع الشخص فعدم شهرته في المنع في ان سيد الشريعة قد سره والحقيقة التجزئية تسمى هوية
 في شرح التجزئ قد يرد بالذات حاصل على الماهية من افراد الحقيقة التجزئية وتسمى هوية قوله اورد الفاء يعني اورد الفاء قوله
 اهـ ايذا بان هذا السؤال ناش من ما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو حال على تفرعه ووروده على قلبه
 سواء كان منشأ ذلك ولا على ما هو طريق سائر الاسئلة للوردة في الكتب في ان الفاء الثاني للتاكيد لم يأت
 بشيء **قوله** مجموع امور ثلاثة احدها تعريف الحقيقة بما هي الشيء هو هو ثانياها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الشيء
 بمعنى الوجود فانه يصيد للمعنى الامور التي بها الوجود استغنى الموجود استوعبه ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد
 الوضع مستلزم لعقد الحمل لزم ما بينا كانه قيل الامور الدائمة او حقايق الاشياء ليس كنفس تلك الاشياء بل بوجودها
 وجودها وما ذكرنا ان دفع ما قيل انها اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ما هيته التجزئية
 في الخارج موجوده كيقف وجود الكلى الطبع معركته بل الفضل اذ ادلى المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية للمفسرة كما هي
 على السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حيث يكون المعنى الطابع الكلية للتجزئات موجودة اذ لا اختصاص لهذا
 بالاشياء بل كان في تقدير الكتاب ان لا يستدل بوجوه المحذرات لا يتوقف علمها بالمراد الاشياء التي نشأها العلم بها
 الخصم لها حقايق هي تلك الحقايق التي هي نفس الاشياء المحض موجودة لا يتباعد كاعتقادنا واذا هاتنا واهي هذا من ذلك
 اللفظ الماهية يطلق على معينين بل يجب ان يكون سوال ومابه الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم مرجح لمتحقق كوا
 بدو الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدو الاول في الماهيات التجزئية واعتماها في الماهية

بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت هي
 موجودة والباحث لم يفرق بين المغيين فقال ما قال واما فآله الفاضل الجلي هو باع هذا الاعتراض في بيان قوله
 تعريف الحقيقة اى تعين الماهية باعتبار التحقق والوجود فذهب بحث اما اولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة غير
 مراد في قوله حقيقة الاشياء ثابتة لانه يكون مستدركا اذ يصير المعنى الماهية للوجود لا لامور الوجود موجودة ولذا
 عبر الشارح عن هذا المعنى بقوله يقال اشارة الى انه غير عرضي في هذا المقام وتوجيه اعتراضه على ذلك التعريف لا وجه له واما
 ثانيا فلانه كما دخل كون الشيء بمعنى الوجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهية للموجود لا خطأ في لغوية وهما ثانيا
 فلا يجب على المحشى ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وما هي الا استيلاء موجودة لان للمقابل
 للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض والماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله كون الشيء بمعنى الوجود وقال بعض
 الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل الامر بالنقض
 والتساوى ولا مدخل للتساوى في لغوية الحكم قول معنى قوله للشيء عندنا الوجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث
 قال في شرح المقاصد لما انه هل يطلق على المعدوم لفظ حقيقة فبحث لغوي فعدنا هو اسم الموجود لما تجردت
 الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره الجرجاني من انه حقيقة في الوجود مجاز
 في المعدوم هو لهنا بعينه وقال في شرح المواعظ خاتمة للقصد السادس في التجزئة الاول في تحقيق معنى الشئ
 وبيان اختلاف الناس فيه وهذا يجب لفظ متعلق باللغة والشيء عندنا الوجود قوله اذ لا لغوية ببيان كون الشئ
 مجموع الوجود الثلاثة حاصله انه لو لم يغير الاصل الثلاثة بما ذكره بل معنى اخيرا لا لو لم يغير الحقيقة بالعارض فيكون اللفظ هو
 الموجودات موجودة وفكر الاشياء بالمعلومات والمعلومات فيكون المعنى الامور التي بها للمعلومات هي موجودة والشيء
 بمعنى شئ الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الوجودات هي متصلة ثم يلزم لغوية الحكم مثبت المنشأ
 للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة مما ذكره الفاضل المحشى من ان فرق بين المور د والمنشأ والخبر غير المور ليس
 منشأ قلة التدبر متبعة لظهوره اذ لا لغوية في ذلك **قوله** قلما يجتاز بعينه ان للتقليل وقلة الاحتياط
 باعتبار اقله المحتاجين عن اصحاب الازد هان القاصرة **قوله** كما في مثله فان المعنى ما اعتقدته ونسبته الوجود
 فهو موجود ونفس الامر كما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل بعض الخدوض
 هذه القضية بحسب الاعتقاد ان حقيقة عرقية كما هو الحق من هذه الشئ من انصاف ذات الموضوع بوصفها
 بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة

من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في جواب استي المطول اهل الميزان
 كما يقال اهل العربية اذ هم بعد بيان مفهومات انفسنا يا محب العرف واللغة ولا يحتاج في افادته لذلك المعنى الى
 بيان اقلية بالنسبة الى اذهان القاصرة الغير الواقعة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت على رعيه فانه اخذ
 الموضوع بحسب الامور وان الحكم بلغوية وتجاوز قولك شعري شعري فانه وان كان مفيداً لكنه يحتاج الى البيان
 المعنى بالنسبة الى جميع اذهان راغب المحمول مفيداً بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان شئت
 بد من بيان ان المتبادر للمعنى الحقيقية على ما تقر في موضوعه وهذا معنى قوله في الحاشية الثانية هذا ناظر الى
 قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثلنا ابو النجم اه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان الثانية كما اننا دفعنا قوله بعض الفضلاء
 من هذا الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرف شعري شعري على وجه المذكور
 فيما بينهم تدبر اما بالنسبة الى القاصرين فما متساوياً والفرق غير بين المحذور في شعري شعري على وجه
 المذكور وان كان مشهوراً لكنه مجاز والمعنى المجازي لا يد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور
 فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضاً فلا حاجة الى البيان قوله اى ليس مثل المثال المذكور السائل اذ
 فرق بين الصواب الثابت ثابتة وبين الثابت ثابت كذلك انقل عنه قوله اذ قد اعتبر اعنى السائل اعتبر المثال بخلاف
 الموضوع والمحمول اذ لا يخفى ان الموضوع قد علم بلغوية وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع
 بحسب الضمان كما هو التحقيق يكون مفيداً وبهذا اندفع ما اورد بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوان ان
 تكلف كانا اذا قلنا كل شيء يكون مفيداً بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لم بالفعل بحسب نفس الامر كما ظهر
 مذهب الشيخ ولذا تخرجوا بالافعال بحسب رضى العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح الطائفة
 كان مقصودنا من اشارة الى ان قولنا احقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذوا
 بحسب الفرض الثاني بحسب نفس الامر بل مقصودنا السائل قد اخذ العنوان في المثال كذلك وليس قولنا سر
 هذا القليل قوله و لكن نقول اى في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا احقايق الاشياء ثابتة
 قلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى اذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق
 التاويل والصرف عن الظاهر للمعنى المراد وتبادر له لكونه معنى حقيقياً بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التبيين
 الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادر له وعلى تقدير شهرة فهو معنى مجازي والفرق بين
 هذا وبين قول السائل ان كان ناظر الى كلمة التعليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج الى التبيين

معناه لخصاً وهذا ناظر إلى دخولها أعنى الاحتياج إلى البيان حيث قال فانه يحتاج إلى التاميل وفيه انه كذا
 لقوله ولا مثل انما أبو النجم وشعري شعري مدخل في بيانا عدم اللغوية الا ان يريد فادة ظهور الافادة في
 هذا القول عدم ظهورها في شعري شعري كذا فعل عنه وما قاله الفاضل الجليلي ان اراد احتجاً إلى ان
 ثابتة مستعملة في الموضوع للبيان مجاز فهو امر بذكر السطون ان اراد المعنى المراد منه وان كان مجاز الكند
 لشهر صار كالحقيقة في انفسها من المفهوم من غير احتياج إلى القرينة فهو لا يحتاج إلى استثناء عن التاميل ليس في المعنى
 المراد حقيقة على ما قالوا من التحقيق من بين ههنا الشيء ان عقد الوضع هو التصرف ذات الموضوع بمفهومه من حيث
 قوله وهذا المعنى يحصل دفن لهم كور شعري شعري غير محتاج إلى التاميل ان شعري المقيد بالاراد المقيد
 بما مضى المتصف بالبلاغة بعض استعاره فلو جعل اصنافه شعر للعهد يكون المراد بعض شعر المعهود هو
 شعري ان كعبر شعري المعهود وهو المقيد بما مضى المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر
 من المعنى الحقيقي للاصناف بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الشعراء المعينين فاما حطه
 بقيد كور الين فاقية مضى موضوعاً بالبلاغة فيما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس كالتأويل والاضرب عن
 الظن قوله وكفره اى حكم من فرق بين شعري الـ كعبر فيما مضى وهو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض
 للمعين سواء كان بالتعين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقيد المذكور وبني من الدلائل على العبد
 يقتضيه الذكر الحقيقي لفظاً وتقديره الذكر الحكمي ولكل منقح ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا ان ذلك بعض الفضل
 ان شعري ان كعبر فيما مضى والمعروف بالبلاغة بعض اشعار معينة لكن بالتعين النوعي والتعين المعين
 في المعنى المقصود على التعريف فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعي وهو شعر المعهود بالبلاغة او فيما مضى
 كان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معيناً بالنوعى او بالشخصى اما ان يعينه باعتبار كونه
 فيما مضى او موضوعاً بالبلاغة في الدلالة لها عليه قوله والمشهد يعني التوجيه في بيان قوله وبما يحتاج إلى البيان ان المراد بالبلاغة
 بالارادة النوعية ومما يقتضيه لنفسه امر وهو التاميل في المعنى ان هذا الكلام مقيد بلقائه حيث قال فانه
 المستأثر بالبيان عند قوله بالدليل بالنسبة لبعض الاشياء كالتوجيه فيكون كذا كذا فادة فان المسائل
 لما ذكرنا كفاية اكد ان محتاج إلى الدليل فكيف يمكن كونه مقيد بالوجهين السابقين في
 ذكره بيان ظهوره فادة على ما مر قوله ويرد عليه اشجع ما امكن على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضاً قد
 يحتمل للميان جملته ومما يقتضيه لنفسه الامر بالدليل ان استغناء معناه محتاج إلى التأويل وتقديره كذا كذا

الذين كثر عندهم في الماضي ويشعرون بالعرفان والبلادة عن شاهد خصصوا بالنسبة الى اكد هذا القول
في البلاغة فاندفع ما قيل ان شعركم يحتاج الى التعاون الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثله
ابو النجم وشعركم ناظر الى قوله يحتاج الى التبيان ولما جعل قوله ولا مثل انما ابو النجم اه منبأ على وجهه يذكر في
الكتاب فما لا يرضيه من الادنى وراية بالاساليب كذا نقل عنه وهو هنا ظهر كالكه ما قاله بعض اهل الفاضل الى
انفراد بالبياض بالليل فيكون تأكيد الافادة وقوله لا مثل انما ابو النجم نفى للتوجيه ليشهد في اتحاد السند والبيان
لانه ناظر الى قوله يحتاج الى التبيان **قوله** واعلم الاجواب حصر لدفع الاحتراض لذلك بقوله فاقرب الحكم اه
وحاصله ان المراد بالتحقيق بالشيء هو الشيء الموجود والمعلوم ولو جاز ان اعني ما صبح الاعم ويجزعه وبالشيء هو
فالمعنى ما هيئات الامور التي تضم ان يعلم ويجزعه ثابته في الخارج فلم يتوجه السؤال الى اللغوية وعلى ما ذكرنا لا يريد شي مما
ذكره الفاضل الجلي بقوله ويرد عليه الحقيقة بالمعنى المذكور كما تطلق الوجود بالوجود الاصل في تقديره
الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام لذلك كونه سواء اريد بالشيء
او اعم منه ومن المعلوم ان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفنا من هذا المصنف على ما ذكره سابقا في توجبه السؤال من
ان المراد بالحقيقة للماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين علينا في
على انفسنا ان قبال الحكم بان ما هيئات الامور التي تضم ان يعلم ويجزعه ثابته لا يصح ظاهرا ان من تلك الامور
المعروفة فيلزم ان يكون الوجود مومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور المحسوسات حقيقة الشاخص في
قوله والاعلم بها متفق وثبوت ما هيئات جنس ما يصح ان يعلم ويجزعه بكيفية ثبوت ما هيئات بعض افرادها وهو
فما مل قوله التصديق بها الى التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها الى التصديق بثبوت احوالها فاذية ما قيل
ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها كالتصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى الشيء
علم بذلك الشيء قوله فالله في العلم استغراق الانواع يعني كمال التعريف في قوله والعلم لا يستغرق انواع العلم المتصور
والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التصور والتصديق لتحقيق وانما حمل على استغراق الانواع لانه
اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلافه فجميع انواع العلم
ثابت ولو باعتبار بعض الافراد ولما قال مجموع المقام لان جعل الاستغراق لانواع مما لم يعهد عند هل
العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس كاهي الانواع قوله بمعنى العلم
يعني انما جعل الالام استغراق بمعنى المقام كان المقام مقام الالام على الدورية وهو لا يحصل بحال الالام بل كاهي

ثبتت جنس العلم بالتحقيق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا
 المقصود العلم اعني الاستدلال بوجود المحذرات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قنينة على العهد حتى يتحقق التصديق
 مع ان التصديق لا يحصل بدون التصديق المحلل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق
 متحقق في ما قيل ان مقام الرد لا يستدرك الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبتت جنس العلم كذا
 في الرد كما ان ثبتت جنس الحقيقة كما فيه ليس بشيء كما لا يخفى **قوله** ثم ان الاستدلال العيني ان الاستدلال على ان
 الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة بحجتها الى العلم باحوالها بانها
 ممكنة او حادثه كما ينبغي في باب اثبات الصانع اذ انقرر هذا فاعلم ان من قال لفظ الشبوت في قوله والعلم به لا يوجد
 التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحذرات فلا بد من تقدير الشبوت ليفيد العلم
 بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظهور التقدير حيث قال لا يتم عن الاستدلال الا
 اذ لا معنى للعلم بها التصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني غلطية العلم بالثبوت
 والافلا وجه للتخصيص التقديرية اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجي اقول ويمكن توجيه كلامه في الشبهة
 بحيث لا يخرج الغلط الثاني بان المراد بثبوتها انهم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشتمل العلم بالاحوال ايضا
قوله غلط غلطين يغفل عنه الاول ظركافية العلم بالثبوت فلان القدرة ولم يقدر غيره والغلط الثاني غلط
 التقدير **قوله** والثاني ثبوت اعتبار المضاعف الذي نقل عنه فان مصداق ثابتة للسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت
 الحقائق ففي ضمنها مصداق مضاف والضمير كذا في قوله تعالى اعدوا هو اقرب للتفوق انتهى كلامه قال بعض الفضلاء
 فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى المحذرة **قوله** لا نغيز مراد كل المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على
 الردية المنكر الى العلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي لجميع الحقائق وكفاية العلم التفصيلية بها **قوله**
 وان لم يلزم الجواب انريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلخص طوطب في جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير
 مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد
 ان تعلم حقائق الاشياء والاعتقاد ولا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال ان مقتضى
 العلم الا يعني حقائق المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر كل العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ثبوت
 الثبوت مقيد بالكنة وذلك لانه اذ لم يقدر التيقن يكون المراد من العلم بها العلم التصديقي وكان المتبادر من العلم
 بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها صرح لا بد ان يقيده العلم بالكنة والالم يحصل الرد على الردية لا فهم

أيضاً معتبر فن بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع المقبول فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير
 الثبوت اذ لم يثبت ان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل القطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلاً فضلاً عن ان
 يكون بالكنه والفصل المحلي فهم ان مقصد المحقق ان تقدير العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعتز بأن بينهما
 كان الاول علم بغيره والثاني تصديق فكيف يصح ان يقال نحن نقتيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان
 ما ذكره بعيد عن المقصود بل هو الفاصل المحسني فسر قوله نحن نقتيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ علم بجميع الحقائق وهو
 ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافي بيانه في قوله ان قولنا لا نأفقد دليل عليه كدليل على تقدير
 العلم بالكنه والرد على الادارية يحصل بانه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالحج فيكون المقصود
 العلم بالحقائق اي صورها بالكنه وبالحج متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافي به يعني ان تعميم الشارح العلم في
 قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصديق والتصديق تحت قال من التصور بها والتصديق بها وبالحجها ينافي به
 العلم بالكنه لا التقيد بالكنه مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان يكون العلم بها متناً ولا للتصديق بها
 على امر وقول الشارح يدل على شموله للتصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلان ما يعنى لو سلم ان المراد بالعلم
 العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقيد اعني بالكنه ويكون المراد
 العلم مطلقاً سواء كان تصوراً بالكنه او بالوجه او تصديقاً بها وبالحجها فلهذا الشارح اذ الخلاص من ذلك لا يخلو
 كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك التقيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب اننا لا نسلم تحقق تقدير
 العلم على تقدير علم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتقافية فلا يلزم من بطلان التقيد تقدير
 الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقيد بالكنه منه الجمع والاموال اللذان بينهما من الجمع لا يستلزم عدم
 احدهما عين الآخر بل عين احدهما على الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقدير المذكور وبما حوزنا ذلك
 ما قاله الفاضل المحقق المدقق في انه على تقدير تسليم التقيد لا يجوز ترك التقيد بتقدير الثبوت كانه انما سلم تحقق
 التقيد على ذلك التقدير فيجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بابقاء قيد كانه لقاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما
 لزوم التقيد بذلك التقدير حتى كما يمكن ترك التقيد اعني ذلك التقدير فيكون استحالة التقيد مستلزمية لاستحالة ذلك
 التقدير فيجب تقدير الثبوت قوله وقرينة الايضاً ثبوت انك خبر معلوم حاصله ارادة النقص على ما قاله من المراد العلم
 يعني ان ارادة بقرينة العلم بنبوت الحقائق انفسه بنبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان
 اراد التقيد بنبوت بعض الحقائق فادوجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق

ايضا قال المحقق المدقق فان قيل تبوت الكل معلوم اجزاء لان ما مر من قولنا من حقايق الاشياء التي تضمن العلم
 الاجمالي بالجميع المراد هنا قلنا فلا يكون العدول موجباً انتهى كلامه وفيه تأمل قوله والجواب بان المراد بحسن
 يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء التي تضمن حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة في العلم بذلك
 الجنس متحقق سواء كان في غير فرد واحد والآخر فيرجع الى الاحياء بالتحليل وذلك كما في الرد على الخصم كما ينبغي
 السلب الكلي في المقامير. قوله يريد عليه ان الادة الجنس وانما يلزم بها الاستكمال يحصل بها الرد على الخصم لكنه لا يحصل
 ما هو المقصود من التقدير بها لانه يقتضي ان المقصود من التنبيه على وجود ما نشأ هذه من الاعداد والادعاء
 وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به المفسر. واذا كان المبدأ الجنس كما يلزم ان يكون ثبوته
 والعلم به في ضمن ذلك لبعض الجوانب ان يكون في فرد آخر ما نشأ هذه فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجواب
 ادعى ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشأ هذه التنبيه على جنس ما نشأه اذ التعليل في الصانع انما يتحقق وجوده المحال
 والعلم بها لسوء كما سبب ما نشأه انما اقول هذا الجواب لا يلزم ان عتراض اذ وجود جنس ما نشأه
 لا يكون الا في ضمن ما نشأه لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشأه التنبيه على وجوده ما نشأه
 سواء كان في فرد واحد والآخر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة انما هي حقايق الاشياء ثابتة
 سواء كان في ضمن حقيقة واحدة والآخر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطوق اذ
 يجوز ان يكون وجود ما نشأه هذا لاجل المعنى في ضمن ما نشأه هذه وغيره لكونها فرد بملكه لكن جملة على هذا المعنى بعيد
 من التقدير لفظ الجنس ايضا بعيد ما يدل عليه قرينة فالجواب انما مبني على التلبيل والتلبيل تأمل قوله والكلام في
 على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحقق لا حاجة الى تقدير المضاف وكان ساقى قوله ما نشأه ما هو مدلوله
 او موصوفة واماما كان ففي تقدير معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد علمت على ما
 الجنس انتهى ولا ينبغي ان لا ليس بشيء كما لا يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس ما نشأه جنس ما نشأه من اعداد فلا بد
 من تقدير المضاف او ياء او بالمشاهد افراد لا قوله او نقول يعني نقول بالتنبيه على وجود ما نشأه من اعداد مع ان الكلام
 السابق ليس على حذف المضاف وكان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقايق واذم
 ثبت شيء منها فالجواب بالثبوت هو لما نشأه لانها اظهر وجودها سبق حصوها من غيرها ولذا لا يجزوا عندنا
 في هذا المظنولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل قوله وهم لعنا دية الفرق بين هذه العنايات والعنايات
 الصادرة منكم ونبوء الحقايق وتتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعه الاعتقاد بدونه ويلزم من ذلك في الحقايق المارة

مقبرة في نفسها اترقت بالمرءة فالحقائق عندهم كالسر الذي يحجب الظمان ماء لبسه ثبوت في نفسه ولا بتبعيته
اعتقاده يدل على ذلك قول المحقق ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق اي بقوله والعندي
ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات اترقت الحقائق
في نفس الامر بالمرءة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بغيرها وتقرها فيها بتبعيته الاعتقادات او توسطها
وهذا كما ذهب اليه المصوبه من تصويبات مجتهد كما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثانية في
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لما ثبت فيها بتوسطها ولذا اتصف بالصدق والمكان في الاعتقاد
عندهم ليست بقا للمعاني كما هو عندنا فان تقول تجد هذا الشيء مرالا في نفسه كذلك هم يقولون هذا الشيء مرالا
تجد كذلك من هذا التبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها
نافعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاد اليه على
المضاد بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حقا بناء على لغة العرب ولا حاجة الى اقبل من ان الحق ههنا على مذهب
النظام كما سيجي وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين الجندانية ينفرون كونه في نفس الامر ظرفا لنفسها
والجندانية ينفرون كونها ظرفا للثبوت ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان للثبوت في قولهم معنى الوجود بناء على نسبة
ظرفية نفس الامر لوجه الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفية بالنفس كما هو في محله اما اذا كان معنى القيمة
كما سيجي فان انتفاء ظرفية نفس الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرءة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالقول على
ما ذكرنا فان قيل عاير الشارح بيان المذهبين فاطر الفرق لانه اعتمد بعض الفضلاء حيث ادلف على الثاني
دورا اول فالجواب عن ذلك قد سره بالمال فان نفى التميز مطلقا يستلزم انتفاء بالمرءة وانتبات التميز
بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم يعاندون ان يعاندون العقلاء
الجائزين يثبتون الاشياء امر الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز
فلا يكون الحقائق الالهية ما وخيالها كالسر في خيل في الحقيقة ريب ولا عيب لا ينبغي ولا مرسل لان الكل يرجع الى
واحد في الحقيقة هو الوجود مجرد العاري عن التكثر وان التميز انما هو بحسب القنليات الوهمية كانه في الحقيقة
الوجودية فيقال مراد السوفسطائية نفى حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفي لم يتبع ببلادهم ولم يتفحص كلام
وبما حذرنا انفسهم ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون
ثبوتها وانكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاول

ان يقال ويدعون المحرم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على التخصيص النسبة او قولنا اذ ما من قضية بلاية
 اه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ عظمهم فيجوز ان لا يخص
 ويخص سنأمل جههم قال في شرح المواقف منهم فروع شتى بالاجنحية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازون
 بان لا موجود اصلا واما اشتأمل جههم من ان لا شك لا المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا في محل مراب
 يتأهل قوله لا نفسا فيلزم الحجز وهو بطلان لادلة تعاندا او كناية هي وهو ايضا بطل الادلة قنبه ولكن
 موجود المكان ما واجبا وممكنا وكلاهما بطل لا شك كالمعارض للوجود كما كان **قوله** وبه يظهر اي باذكارنا
 من جهة التسمية ونقل من جههم يدل على انكارهم ليس خصوصا لمحققات الموجودات بل ليعم الموجود والمعد وطاقات
 في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخره مطلقا **قوله** فتخصيصه يعني التخصيص الشارح انكارهم محقق الموجودات
 بالذكريه قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء بحسب على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات **قوله**
 ناظره يعني ان الاظهر ان محل الاشياء ههنا اي في قول المشايخ منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الكاعم الشامل
 للوجود والمعد واعني ان يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله ان تعزها اذ يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني
 الوجود الخارج بل الكاعم الشامل للوجود والمعد وهو لاجاز او هو قهرها وامتيازها مع قطع النظر عن
 الفارض لان انكارهم ايضا لا يخص الموجودات الخارجية بل يعميها والمعد ومات فالمعنى انهم ينكرون
 الاشياء متصفة بالنظر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وفي الفاصل الجلي او نفسها
 وكونها على قرار واحد فانهما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء
 فهو موجود فاعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء من الاشياء تقر بوقوع شيء من الاوقات وانما في الثبوت
 لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من اننا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت علم انهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى
 كالحق وفي بحث لما اولا فلان النظر على هذا المعنى مع ان خلاص المصطلح يكون محض من الشك لا ان يدب الوجود
 يكون على قرار واحد حديث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او فلا
 يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة سر على العندية كما فهم ايضا فان كون ثبوت الحقائق وانما يفون عنها النظر
 ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على النظر لم يكن اليك كونه اذ في الثبوت والوجود والكون مع قوله المعنى
 المقصود بها واما ثانيا فلان ما ذكره بالتفسير الثبوت بالنظر هو قوله لما عرفت اذ بعينه جاز في النظر بان يقال لو اعتقدنا
 نظر الشيء فهو متقرر على انهم لكن بالنسبة الى المعتقد فبغني ان لا ينكرون النظر قوله فيكون مذهب كل قوم حقا انه ناد

قبل ما يمتنع الحق والباطن هما اذ ليس ههنا نسبة خارجية لبطاقتها المحركة لا بطاقتها الجارية ههنا اليه
 النظام وهو مطابقة المحركة للاعتقاد وعدم مطابقة له اقول قد علمت من هذا سابقا ما ينبغي على اعتبار هذا
 التحمل سم انه على هذا فالأدلة كاياد هذا المقترنة بعد القول بالحقايق تابعة عندهم للاعتقاد اذ قوله هذا الزعم
 بمعنى القول بالباطل وهو القول بالعدم نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدوا القائل او لا فلا بد من ما قاله من كونها جارية في
 العاري عن الاعتقاد كاياد هذا بالظلال لا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قاله من اننا في المطول فيجب ان يستاد
 الخبر لا يقال المشكوك ليس يجب ان يكون صادقا او كاذبا انه لا حكم معه ولا تصديق بن جرح تصورنا من
 ارباب الجهل لا لا نأخذ لا حكم ولا تصديق للشارك بمعنى انه لو يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وذهبت فيكم
 بشئ من النفي والاثبات لكنه اذ اللفظ بالجملة الخبرية وقال من يري في الدنيا اعتلا مع الشك فكل ما حبره محال فان
 الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء اذ ان لم تثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتكم بقوله كما شئ من الجوانب وفي نفسه
 فلم ينظر على الاعتقاد فقد ثبت شئ من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذ لم تثبت اليه بل لم يتحقق الايجاب المحقق والاشياء
 ارتفاع التقيضين اثبت النفي في نفسه فقد ثبت ما هيته في نفس الامر لا حقيقة من الجوانب قال بعض الفضلاء في تفسير
 هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اذ ان لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفي لم يكن شئ منها نفسا اذ ان لم يتصف
 بالنفي ونام بالنفي واذا لم يتصف بالنفي لم يكن الا نضادا فنفي النفي في النفي اذ هو ان لم يلزم الشك وان لم يتحقق النفي
 ثبت ما هيته من الجوانب ومن جملة ما هيته النفي وكذا ان نضادا بصفة النفي من جملة الاول فيجب ان لا نأخذ
 انه اذ لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بالنفي لحواله ان يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف
 بشئ منها ولو قيل ان عدم النضاد بالنفي يستلزم النضاد بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة للحدوث
 المحل في المسألة البسيطة لزم بيان الزام منكم لاجل المبدى بها من عقول متحفية عند العلماء بل فاسد عند
 على ان ينظر التردد ليرى على طريق النقص اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الانضاد وفي الثاني على الغيوب والى
 لما لزم من ان نضادا ثبوت ما هيته النفي اذ انضاد شئ بشئ انما يستلزم وجود للثبوت له لا ثبوت المثبت تامل قوله
 يرد عليه ان عدم ارتفاع التقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهوما الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم
 ثبوت نفي الاشياء في جرح انه ثبوت شئ ما في نفسه بل يجوز ان يرتفع ويكون محيلة من جملة المحيلة قال القائل
 المحسوس الحق ان الزام عليهم ليرى من غيرنا على عدم ارتفاع التقيضين يرد عليه ذكر بل اصاب انما ادعيتكم من نفي الاشياء
 ان من علم انه حق فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتكم وان علم انه محقق ثابت فقد اقرم ثبوت غرضنا

ايضا واما تزعمون فرجاً بالوفاق قول الغرض من الاستدلال ثبات ان الحقائق ان شئاً ثابتاً لا يخرج
 البطلان من مذهبهم ليشب غرضنا بخبر كذا النسخة بخبر لا يدل على ذلك قول المشايخ لنا تحقيقها والزمنا قولهم انما
 في الزم ان يقتصر على الشق الخبير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً موجودة كانتا ومعدومة كانتا
 قلتم لا شئ من الحقائق في نفس الامر وهذا النسخة من جملة الحقائق اذ قد ادعيت بأنه ثابت في نفس الامر حيث قسمتم
 في ثباته بالشبهة فقد ثبت لبعض ما نفيم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثلاً يرد على ما ذكرتم
 ان يقال النسخة من جملة الخيرة الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفى قوله قائلوه يعني ان بعض
 الناس يقولون انهم سقاطية انما يسكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النسخة ثبوت الحقائق الخيرة
 فتكفوا في توجيه الزم بأنه اذا ثبت النسخة ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لا نه قسم من العلم لكن هو العلم بالخبر
 في الخارج لا نه اما كيف والفعل على ما قيل قوله ويرد عليه حاصله انه كيف يمكن الا لزم لمسكروا على المبدعيات
 يا مخفي فانهم ان يقولوا انهم العلم موجود بل هو من جملة الخيلات والذات المبتدلة في خيلات باطلة
 وقيل لكونه جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كون
 ملزم ما به اذا يجب كون الملزم به معتقداً لم ينسك به او مقصداً للحشى انه لا يتم الا لزم عليهم بل توسع دائرة
 مقالتهم لا التمسك بهم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكرتم قوله لا يقال له حاصله انه لا حاجة في
 توجيه الزم على تقدير ان يكون انكارهم مقصوداً على الموجود استلزاماً بل هو تارة يرد ولا يرد هذا الزم
 في التصريح وهو معنى الوجود فيصير المعنى ان لم يصدر في الخارج في الاشياء فقد ثبت شئ منها وان وجد النسخة في الخارج
 فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة تارة تزد يد بوجود النسخة وعدا فان قالوا
 يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا لا يرد مشترك
 الوجه وبين قولك الملزم وبين قول المشايخ لان المشايخ ايضا اخذ الوجود في الدليل الزمى لان ترد هذا
 الا لزم في التحقيق اخذ حصل الزيد في الاشياء اما تحقق وهو اي التحقيق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى
 المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شئ من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النسخة انتهى قوله
 بحث كانه ان لم يثبت في شئ التزويد الى هذه المقدمات بان يكون تزويداً في الامور الممكنة الموجودة
 فانه اذا لم يثبت تلك المقدمات وجود النسخة يكون الشق الخبير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه
 ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون التزويد بين الامور الممكنة ليس يلزم اذ يجوز وقوعه في الامور المستتفة

سبل الطريق الخضم بحيث لا يمكن له التكلم بل معلومه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشئ الثاني كما يدعى
شئ من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يدعى قوله واكلم ثبت وجود شئ من الخارج على تقدير الشئ
الثاني فهو باطل بل هيئة له انه اذا فرض وجود الله ثبت للشيء سواء كان محار او ممكنا قوله كذا نقول
ليس ههنا الا حاصله ان الحق ههنا اي في الترتيب ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارج اذ لو كان الشئ
الاول من الترتيب اعني قوله ان الحق نفى للاشياء ههنا ثبت صحيحا لانه يكره المعنى ان يوجد الشئ في الخارج
يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان علم وجود الشئ في الخارج كما يستلزم ان يكون الاشياء موجودة
في الخارج مجازا ان يكون الشئ المنصف بجميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء
اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء منصفة بالنفي المعدوم كالمثلية المنصفة بالامتناع المعدوم قوله عدم تمام
على الادارية فلا يمكن يدعون الجزم حتى يتصور الاكزامهم بمخلاف الطائفتين للباقيتين في العنادية يدعون الجزم
الخارج والعنادية بعدم ثبوت في نفس قوله فنية تاما من نقل عنه وجب لنا ان اصل قولهم نفى تقدير الاشياء
وثبوت هوانه لانه نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقر لم يمكن ان يقال ان الحق نسبة الشئ في نفسه فقد تحقق
الثبوت في الواقع لا يخجل عن احد النسبتين نعم يرد عليه من ان في الزام العنادية من ان علم ارتفاع
من جملة المحيلا عنهم انتهى بل ليس مرادهم بهذا القول نفى التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل
مرادهم نفى نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله النسبة متحققة اما نفى جنس نسبة التقرر الى الاشياء وانفى جنس
مطلق النسبة لانه اذا ثبت نسبة التقرر لم يثبت شئ من النسب وبالحجة فيمكن ان يقال ان الحق نسبة الشئ
ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخجل عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة
الشيء في تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر فنية اثبات بعض ما نفى في عدم حله الواقع عن هذا
تحليل تام لا عقاد نال ليس في نفس الامر شئ منها هذا صلا نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع
لا يخجل عن احد النسبتين لانه لا يخجل عن تحقق سدا كما يدل عليه السياق فلا نفي ذلك بل اللازم ان يكون ذات
احدهما في اليمين ان ليس شئ من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس
الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلا فيها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انتم تصنفونها
فيه لكن انضاف شئ يعني لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موصوفون اراد ان الواقع
لا يخجل عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا او بذلك فيختار انهما نسبة السلب فلا يلزم من انهما الاشياء

تتحققها وتثبتها حتى يكون فيها اثبات بعض ما نثبتهم بحجج ان تكون اعتبارا مع انصاف الاشياء بها كما في لزوم وجود
 الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر
 فاذ كان النفي امرا في نفسه كان مقترنا بما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والقرن المحض
 كما نرى عندنا ^{هنا} اما عندى ولعل ما عند غيرى احسن من هذا **قوله** قال في شرح المقاصد فأيضا لعلنا
 نأمل يعني انما على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع **قوله** حيث
 بحجة اثبات الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بحجة اثبات الشيء ونفيه والترديد ناظر الى قول كل منهما اعني انما الحقائق
 وادعاء كونها حقا لا والكارثية وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اختلفوا فيها نظر الى ان
 التناقض يكفي باحدهما **قوله** هذا دليل الكلاسيكية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال ان الصفر
 محال السكون في امر **قوله** وحاصله انه لا وثوق بالعيان اما انه لا وثوق بالعيان او باليدية فلتطرق اليه
 المحس وبديهية العقل اما انه لا وثوق بالبيان بالدليل فلتقرعه على العيان فستاه **قوله** وغرضهم اذ دفع
 لما يتوهم من ان في كلامه الاممية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكره يدل على ان غرضهم اثبات امر ونفيه لا المحرم
 بثبوت امر وانتفاء امر انهم يدعون الشك في جميع المحقق بل في الشك ايضا ووجه الدفع **قوله** اطلاق الغلط
 منهم بناء على انهم العاسر والادفهم يستكون في وجود المحس في افادته وفي غلطه بل في الشك ايضا **قوله** قلت
 قد استعجم كما في قوله تعالى قد يعلم الله للمحققين **قوله** على القليلة الا هي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة
 الى الحساس الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الإضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والمحققين
 غلط قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه فالعوض الفضلاء هذا صيني علمي هو المشهور والتحقيق ان
 قد لا يخلو على المضارع بفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة
 الإضافية بحسب المادة نأمل **قوله** اقول لعلنا اثبات المقصود بالمنعوت بقولنا غلط المحس فان الكثرة
 منسوبة الى المحس في غلطه في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مقيد للمعلم ومنع
 العلامة كبرى القياس بان لا يرد انه اذا كان غلطاً في بعض المواد يلزم حوز غلطه في جميعها فان الغلط
 في البعض انما هو لا سببا جزئية وهو لا ينافي المحرم في بعض اخر بسبب انتفاع جميع الاسباب والمجبة له عاد المستدل
 وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد يجوز ان يكون الغلط العام
 سببا محققا في جميع المواد والمحرم بانتفاء مطلق سبب الغلط معتد فلا يخص المحرم بعض المواد وهو

فان غلط المحس في بعض المواد لا ينافي كونه محققا في جميعها

ظهر ان جوار وجود سبب العام كاف في اثبات المقيدة المنوعة وان قوله في ان تجزم مقيدة لها مغلغل في اثبات
 المقيدة المنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط المحل في قوله المناقض
 فلا وجه له قول المحشي اقلت لعل اما او لا فلا نه اورد كلامه بلعل المفيد للتجيز والاعتناء بالادب والبيان
 به اثبات المقيدة المنوعة واما ثانيا فلا في الشارح لم يبع الجزم بانقضاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله
 فمن ان تجزم بانقضاء مطلق غلط ليس في قوله كذا حاصله منع للمقدمة القائلة بان يجوز ان يكون سبب العام
 للغلط العام لا انه في ذلك فان يدعيه العقل جازمة بانقضاءه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل
 جزوا عاديا لا يتطرق اليه شائبه وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي في الجزم العاد كما في العلوم العادية
 فانما تجزم ان اجل احدم ينقلب اذ هب اجز ما يقينا مع امكان انقلابه في نفسه وقد يقال كصحة الجزم بذلك
 بل الواجب انقضاءه في نفس الامر ومصادقه وحصول الجزم بالمحسوس من بلادة العقل وفيه محبت لانه مشاهد
 لما صار منها بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غلط قوله
 صح ذكره يعني ان صح ذكر الامر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المر
 كما ان العلم المعروف ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى ان
 لو حصل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لا بمعنى العلم فليجوز التعريف به فلجاء الى الذكر بالضم
 العلم بالعلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب كان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف
 به ليس في شيء اذ لا معنى لتوهم الدوران المذكور بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عام
 والعلم خاصا يجب ان يحمل التقلي على ان لا يكشف التام ليكون التعريف للمساوي فلا معنى لقول الشارح اى يتضمّن ويظهر
 فان تعميم التقلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التقلي اى قوله حلا علة لقوله وانما
 يجعله من المضموم وفي التشرح المقاصد بالشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة يكتشف بها ما يذكر
 يلتفت اليه لذكر الشارح قال العبرة وقد يتوهم ان المراد بالمدكور للمعلوم انه ترك ذكر المعلوم تفاديا على الدور
 انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس كاجل
 انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل كاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدوران تغير اللفظ برفعها واما ما قاله
 الفاضل الجلي من ان بين ما ذكره الفاضل ههنا وبين ما ذكره في تشرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور
 من الذكر المضموم فليس ينبغي ان يستلزم توجيه في كتاب اخر في آخر ليس من التدافع في معنى

قوله لكن عدة علماء الفاعل العرف واللفظ نقل عنه ولا يمكن العرف في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها
 وحصل الاحساس العقل عما كما يشعر به كونه من قولهم قامت هي بغير مفيد لا يرجح المصحة تحكم واصطلاح
 انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المتيقن عن البهائم هو العلم الغير الاحساس وما العلم الاحساس من ثابت لها فلا مخالفة وتلك
 بادراك الحواس اذ ان العقل بالحواس نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سبحانه لا يتصور
 انما هي الكات للادراك فلا يرد المخالفة قوله او نفى التمييز فيكون التمييز صفة توجب تمييز التمييز التمييز
 والمعرفة الحقيقية قاله بطل اعني النفس وجوبه ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق بغير ذلك
 التمييز فلا بد من اعتبار المحل كل التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز هو النفس الصفة آلة للتمييز ولذا
 قيل توجب تمييزا وله يميز تمييزا او لا بد من اعتبار المتعلق كان تمييزا انما هو شيء يتعلق به وهو لا يمكن ان يميز
 فقولاه صفة تمييزا والعلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرها ويقولون توجب تمييزا يخرج من محل الصفات
 الحق وتوجب محلها التمييز فخطا التمييز وهي ماء الصفات الادراكية فان المقدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا
 العاخر ان يكون محلها متميزا التمييز والصفات الادراكية فانها توجب محلها التمييز للامتناع كان توجب التمييز عن
 الاشياء ويقولون لا يحتمل التمييز اي لا يحتمل تمييز بوجده من الوجوده مخرج الظن المشك والوهم والمجهول المركب
 والتقليد فان الظن والشك والوهم بوجدها تمييزا يحتمل التمييز في الحال والمجهول المركب التقليد يجبا تمييزا يحتمل
 تمييزا في المال ما في المحل فلا البراق في نفس الامر خلا فيصور ان يطعم عليه فيما بعد ما في التقليد فعدم استناد
 الى موجب من حسن او بدنية او عادة او بوجها فيصور ان لا يول تقليدا آخر ثم ان كان المعروف العلم الشامل العلم التام
 وعينه يجب ان يتولا لا يجازي مفهوم من قوله توجب علما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العاقل
 كما في علم الخلق وا كان المعروف علم الخلق بوجدها بالاجاب العادي على ما هو المذهب من استناد
 جميع الممكنات الى الله ابتداء المعنى العلم صفة قائمة بالنفس محلها الله تعالى عقيدتها بالشيء او
 ان يكون النفس متميزا الله تمييزا لا يحتمل التمييز قال بعض الفضلاء في ان اخراج الشك والوهم من تمييز
 العلم لا يعرف وجهه كان كذا منهم ما تصور على ما يلي في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا يقضي
 له اصلا فلا وجه اخراجه بل وجه لصحة اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث
 هو لا يقضيه وهما جهاد الاعتبار داخلان في العلم باعتبار انه لا يحفظ في كل منهما النسبة مع كل واحد
 الفهم والاثبات على سبيل التجوز المساكين والمرحوب ولذا لا يحتمل التردد والاضطرار فله نقض فان النسبة

من حيث انه يتعلق بها الثبوت يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار ايجابان عن العلم
صرح بهن بركا اعتبارا بالسيد السند قدس سره في حاشية مشرح مختصر الاصول **قوله** كما هو بانظرا لسبق العلم
كانه من كونه صريحا وكانه موافقا لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه
لا يكون لكن الاحتمال لا مرجوحا نظر فيه اشارة الى جواز وجه اخر لكنه عظيم بان يراد نقيض المتعلق ويكون
المراد بالتمييز المعنى المصدر كما عني الكشف والافتقار كلفه صفة توجب ان يكشف للمتعلق بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
وسم يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وصر
ليكون الصفة ما يوجبها ولا يتحقق ما فيه لا الشيء كالحتم لا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون لا احدهما فلا وجه ^{لذلك}
الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتتملا لنقيضه في نفس الامر لكن محتملا عند المدرس بان يحصل كل منهما
بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كنهها وايضا حال لا يحتمل متعلقة نقيضه عند المدرس اما في
التصور فلا تنقضاء النقيض واما في التصديق فلا ان متعلقة عني وقوع النسبة في نفس الامر مثلا له نقيض هو وقوعها
فيه فاذا لم يكن التصديق عني ادراك الوقوع او اللاحق وقوع جاز ما مطابقا ما نأخذ من حيث وبدمية او عاذا ووبرها
احتمل متعلق عني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاحق وقوع واذا كان الجميع الشرايط المأخوذة لا يكون متعلقا محتملا ^{لنقيضه}
اسلا في الحال ولا في المال فيكون متعلق التصديق عني هذه التقدير ووقوع النسبة او لا وقوعها لا طرفين في معنى
لا حتمها انقيص نفسها وهذا عني محتمل احتمال على حصول احدهما بدلا للآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الاخر انه
يحتمل ان يتصرف كما في الاعتقاد الظني وان لم يرد به محتمل ان يتصرفه ونقيضه وهو وجه علم فلم هو هذا الوجه يحتمل ان
نقيض الصفة وسبب تحريم انشاء الله تعالى **قوله** وعدم الاحتمال صفة متعلقة لا يعني اضمين الفاعل المستند في كونه محتمل
الرجوع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فاذا التميز انما يكون لشيء وانما له يمكن لجعل نفس التمييز كانه ان كان المراد
به المعنى المصدرى فلا نقيض له اصلا ولا في التصديق ولا في التصديق وان كان ما به التمييز عني الصورة والنفي والاثبات
فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تتكلف بمنزلة امر او بيان المراد وروى كل منهما بدلا للآخر على متعلقه فخرج
احتمالها المتعلق باسم محالته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه
لا يكون كذا نظر فانه صريح في ان المتعلق ادنى الشيء محتمل **قوله** وصفه بالتمييز مجازا وصفه للمتعلق اسم فاعل
وصفه للمتعلق اسم مفعول **قوله** ثم التمييز اذ يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اي كانه المراد
بهما تمييز النفي للشيء كالمعنى المصدر كما عني كون النفي من غير اذ ليس له نقيض محتمل المتعلق لا في التصديق ولا في التصديق

وهو في ذلك الامر في التصو الصورية وفي التصديق النقي والاثبات مثلاً اذا تعلق علمنا بما هيته الانساني حصل
عند النفس صورة مطابقة لها لا تقتصر لها اصلاً بتميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل
اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقاً لجانها ما اخذ من يد هذه او من
دليل فلا يحتمل التقيض ^{عنه} النقي قد لا يكون فيحتمل فخاصة تعريف العلم بأنه امر قائم بالتفريق لها امرها فتميز
الشيء عما عداه بحيث لا يتخلل ذلك الشيء لتقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول ان يميز ما لا يكون العلم بنفس
والنقي والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة
ضرورية والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق فسمى العلم لان التصور عموماً قالوا هو الصورة الحاصلة والتفريق
هو النقي والاثبات الثالث القول بالصورة فزع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف يتكرورون والثاني
ان ارادة الصورة من التميز خلاف الظاهر والخاص من النفي والاثبات ليعاين بقبضتين لا ترافعا عما عن الشك ويمكن
الجواب عن الاول بان المعروفين للعلم بهذا التعريف يقولون بان العلم ليس بنفس الصورة والنفي والاثبات فاما
يقولون اضافة حقيقة ذات اضافة تخلفها الله تعالى بعد استعزال العقل او الحواس او المحرر الصادق يستتبع
انكشاف الاشياء اذ اتعلقت بها كما ان القدرة والسمم المتبرك ذلك ولذا كتب الحاشي في هذا الملة امر العلم
ليس بنفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو من هذا الفلاسفة
القاليلين باضطباع الاشياء في نفس وهم ينقون وعن الثاني انه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون بالضرورة والنقد
فسمى العلم ان لا يكون العلم منقسم اليها بالذات فسلم ولا حصر في ذلك واراد ان يلزم ان لا يكون منقسم اليها
اصلاً فهو فاما العلم باعتبار ايجاب النفي والاثبات فتعديني وباعتبار عدم مجابهة شيء منها فتصور ان هذا الحاشي الى
ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه واما التصور والتصديق ليس لافضل الصورة والنقي والاثبات فقد عرفت ان
الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال التشبيه بالتحليل في المراتب وامن هذا هو الوجود الذهني ومن
مرادهم بوجوه الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام للاهية وما تله وعن الرابع بأنه مبنى على المساهلة
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للتقبض هو التميز بمعنى الصورة والنقي والاثبات دون المعنى المتصدق
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهي اثبات احد الطرفين ونحو عدم اثبات احد هما للآخر
ولذا جعلنا متعلقهما الطرفين لا يدرك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة علم هو مصطلح الفلاسفة تامل في
هذا المقام فانه من مطالب الادب ^{قوله} ومتعلقه لطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره ^{شبه} فاعلم

مختصراً لا يؤول وانظر ان المراد به المعنى الغوى وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت عليه واحكام
 معتبرهما النسبة او الوقوع في الواقع او الجرح مصححاً اهل للنطق وقد قفاهم والمشايخ يتقاسمون عن ذلك
 والمعلم بهذا المعنى ينضم الاجاب سوال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسماً الى التصكو والتقدير وقد سبق
 حريهما قوله فان المعاني ما ليست اذ دليل لقوله بناء على عدم الا يعني ان يتم التبريف على ادراك الحواس
 على انه لم يقيد بالمعنى فجاءه بالوقيد يقال انه صفة توجب تميز ابر المعاني لا يحتمل التقيض فانه لا يشمل كل العا
 ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التيقيد بالمعاني وعدمه مبني على ادراك الحواس قسم من العلم اذ قد
 قال انه قسم منه كالشجر الذي شعري متابعه ترك قيد المعاني فزيد حل فيه الاحساس من لم يقل انه علم بل هو ادراك
 مخالفا لما هيته للعلم يحصل بالحواس قيد بالمعاني واراد بها ما يقابل الالوه المحسوسة بالحس الظاهر منهم من نفي الحواس
 الباطنة وقيل النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اشبهها وقيدها بها
 اخراج ادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني المحسوسة ويسمى ادراكاً مستخيلاً وتوهمها قوله يعلم
 الا يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بالجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تارك علمها و
 تدارك لجميع العوارض المحسوسة لها بحيث يعتاز عن كل ما عداه بدن حضورها عند الحس كما اذ علم زيد
 بل ان ربيته بعوارض شخصية له بحيث يعتاز بجميع ما عداه وقد تارك احساساً بان تلك مكففة
 بالواقع والعوارض المادية مع حضور الوجود عند الحس كادراك زيد عند زيد والمذكور على كلا التقديرين الجزئيات المحسوسة
 مع انه يلزم عن هذا التعريف ان تترك الجزئيات العينية علامة لا يوجب تميز ابر المعاني بل يبري الاعيان المحسوسة قوله
 وغاية ما يتكلفه الا حاصل الجواب ان ادراك المدرك بدن واحضاره عند الحس حتى لا غير لان ادراكه بعد الادراك
 على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلي يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن الحس في
 الخارج في فرد واحد فهو ادراك لمر كل الخص في فرد واحد فلا يكون ادراكاً للجزئيات المحسوسة بخلاف ادراكه
 باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوسة قوله والاد مر في ادراكه الا يعني الادراك
 على ادراك المعاني في ادراك العين المحسوسة بعد غيبوبة عن الحس انما مشكل انليل ادراكه احساساً بغير
 عن الحس ولا علامة ادراك العين المحسوسة على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات لملاحظة معها خصوصية الحس
 كما في الاحساس مثلاً الصلوة الحاصلة من لا يد عند النفس بعد غيبوبة عن البصر ادراكه لالة للاختصاص
 لا مشترك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة

والا لا تنقص تعريف العلم عما قال الحشني المدقق المذكور اولاً وبالذات بعد الغيبة عن الحواسر امحيا الى العلم
تعلق العلم به وليس ان الاعيان بل من المجاني لكن لطائفة لا من الحواسر كونه وسيلة الى معرفة اقتبة الحلال
اقول في بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المراد هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالمراد الحشا الى
يكون ذلك اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورة عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في
هذه الملاحظة العين الخائبة من الحواسر في الصورة الملاحظة بالذات حتى يكون مدركاً له فيبقى بين ما لا يحل
والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي التميز هو الصورة اه يعني ان الكلام يتعلق بالمضاف والتصور صفة
توجب تميزه وهو التصور لعلنا ان هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقض تلك الصورة فلا بد
ان التصلي غير التميز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز
فلا يصح بناء احتمال المتعلقات في تعريف العلم على انه لا نقض لها قال المشارع في شرح المنزه معنى قوله لا نقض
المتصورة لا نقض المتعلقة بمعنى الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقض نقض المتعلق وقد مر حقيقة
قوله ومن هذا اي وما قبل ورود الاعتراض ظاهر الوارد نقض التميز قبل المراد بالنقض نقض الصفة وقوله
لا يحتمل صفة للصيغة لا التميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق والمعنى صفة توجب تميزه لا يحتمل متعلقها نقض تلك الصفة
فالتصور نفس الصورة لا يوجبها التميز بالمعنى المصدق وهو الكشف واذا يضاهم ولا شئت ان يصح البناء
المنزكور لا التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقض تلك التصور
او لا نقض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف للتعريف عند الظاهر
بانه مراد بالاضافة توحيد في الوهم تميزه لا يحتمل النقض فانه لا يمكن ان يراد به نقض الصفة قوله وقد يجازي
قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور ان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد نقض
الصفة بان عدم نقض التميز فرع عدم نقض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقض لا يكون التميز
الذي يوجب نقض قوله لكنه لا يخفى ان معنى ادعاء ان عدم نقض التميز فرع عدم نقض التصور امر لا دليل عليه
الا بانه ان في المصدق نقضاً للتمييز لا نقض له وقد يقال ان عدم نقض المفهوم المذكور وعدم نقض التصور علم
التمييز امر متلازم لا يتصور ان كان ههنا فعلاً للنقض لواحد منهما استلزم عدم نقض الآخر اقول ادعاء التلازم
ايضاً كبدالة من دليل ودعوى المبداهة غير مسموعة قوله اقبلت الاعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف
العلم بان لا يصح باعتبار انهما لا نقض لهما كذلك يصح باعتبار انهما غير متحملة لشيء فيهما لان كل واحد

لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات تقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات ^{كقولها}
غير محتمل لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تناقض لها ^{قوله} فلو سلم ان للتصورات تقيضا
اي التميز بالتصور لما مر قوله قلته وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للتناقض انما يقع في التصور
بالكنة اذ كل تصور بالكنة لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن بعد حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا
اذ يمكن بشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحد هاتين احضاره بالآخر بخلاف بناءه على انها
لا تناقض لها فانه شامل للتصور بالكنة وبالوجه ^{قوله} على ان اية علاوة على تقدير تسليم ان كل تصور بالكنة
وبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصل ان بناء دخول الـ ^{في} التصورات على انه لا تناقض لها انما هو مجانب ^{على} علم هو لا
بناء في ان يكون له لذلك الدخول بمعنى اخر هو عدم الاحتمال للتقيض بحسب التقدير والعرض فيخرج ان يكون مبناه بحسب ^{نفي}
عدم التقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل المجلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلم في نهاية البعد عن
المرام وهو يزعم انها نهاية تحقيق المرام ^{قوله} لانه يبطل كثير من قواعد المنطق ^{أعد} فو لم عكس التقيض ^{نفي}
^{أعد} في اعد المنطق لا يخلو عن شأه ^{لا} القاعدة قضية كلية والتعريف ليس لذلك ^{أعد} فو لم عكس التقيض ^{نفي}
المتساويين متساويا وهو قواعد بل مدعته لصد والتعريف عليه وعدة في شرح المطالع من القواعد ^{قوله} ^{نفي}
مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فني التقيض ان الزعمين المتناغين بالذات اي الامرين
الذين هما غايات يتلذذان بمجى يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس ^{نفي}
فانه اذ تحقق الايجابين الشيء انتفى السلب بالعكس لا يكون للتصور اي الصورة تقيض اذ لا يستلزم
تحقق صورة انتفاء اخرى فان صغر الانسان والانسان كلناهما حاصلتان لا تدفع بينهما الا اذا
اعتبر نسبةهما الى شيء فانه يحصل قضية ان متناقضتان صدقان لم يحل السلب لبعدها عن النسبة الانسان
الى شيء بل اعتبر حرجه منه وان جعل راجعا اليها كانتا متناقضتين صدقا وكذلك الحال في ^{نفي}
والاشياء لا تدفع بينهما الا بما اوجده وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبار المذكورين في المفردين فان
قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد مفهوم سلبها عنه كل منهما مقيد بالتصور بينهما تنا وصدقا وكذلك
كل منهما نقيضا للاخر بالمعنى المتعارف ^{نفي} فقد تحقق التقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لو خطا
من حيث انه لا وراطة بين الطرفين فالتناقض بينهما غير التناقض في القضايا وان لو خطا من حيث انه مفهوم
من المفهومات وحل على زيد كقولك زيد مشهود اليه الانسان وليس بنسب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى التناقض

انقضائاً فان قولنا زيد مشهور اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبرت نسبة الانسان
 اليه ثانياً وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النفيضان بالامور المتناقضين اى الامور الذين
 يكون كل منهما نافياً للآخر لانه سواء كان تامع في التحقق واكسقاء كما في القضاء او مجرد تباعد في المفهوم بانه
 اذ ليس احدهما بالآخر كان ذلك اشدد بعدا مما سواء كان للتصور يفتض كالانسان والا انسان وذلك قول
 ومن ههنا قيل اه اى من تفسيره يفتض بالمتناقضين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره
 في حاشيته سترح المطالع المفهوم المفرد اذ اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفي
 فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ ففتض ذلك
 بهذا الاعتبار سلب اى سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه الاول نقيض بمعنى العادل والثاني بمعنى السلب
 فم من هذا ان النقيض في التصورات يتحقق بتقسيمه على رفعه وفي نفسه ورفع عن شئ بالاعتبارين واما التصديق
 فلا يتحقق في الاقسام الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء
 كان رفعه في نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر
 على شئ كان نقيضه رفعه عن الشئ قال المحشى المتوقف فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على
 السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شئ يفتض ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلاً نقيض الضاحك
 مع انه ليس كذلك بل هو نقيض كإثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق
 النقيض على الايجاب باعتبار انه احرز مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤكد ما قالوا من ان نقيض المحبة
 الكلية السالبة المحبة مع ان نقيضه رفع اليجلب الكلى وما صرحوا في بحث القضاء بالوجه من ان النقيض عندنا
 اعم من ان يكون رفعاً لذلك الشئ او لا زاماً مساوياً له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والوجه
 يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشيته سترح مختصر الاصول واما
 عن الثاني فما عرفت من ان المراد انه اذ اعتبر الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبره من وجه
 على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لان كلا قسمي النقيض يتحقق بالنظر الى اعتبار في نفسه قول الاول
 المنطقيين محمول على الجار اى قول المنطقيين من ان النقيض للتصورات محمول على الجار باعتبار انه ان
 النسبة بينهما حصل للتدافع بينهما اما في الصدق والكذب في الصدق فمطاع علم ما عرفت ولذا عرفت ان الشاخص
 بالنسبة للنقيض بالانكشاف والسلب محتمل لثباته صدق احدهما كذا في الاخرى قوله والاصح ان يكون

قوله يبطل كثيرا له وجه آخر لما ضعف قولهم انه لا نقائص للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقائص
 يدخل جميع التصورات في قولهم العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض
 التصورات فلا يكون التعريف صائغا قوله واجيب انه هذا ما افادته سيد الحقيقة في مواضع من كتبه ^{صاحبه}
 ان الصورة الانسانية المرسومة الناشئة من ذلك الشئ علم تقویری للدنسان لانه لما خطه ومطابق لمحيث
 لا يحتمل غير الصورة في الواقع ولا مخطئة في الصورة لمطابقها لمعلومها اما الخطاء في الحكم المقارن لهذا النحو وهو ان
 هذه الصورة صورة لذلك المثل الذي هو المحرر وهذه اسوال مشهور وهو ان ملا المطابقة لما الشئ الذي ينشأ منه ^{صورة}
 او المثل الذي كان تلك الصورة له فان كان المداد الذي يلزم حريا ^{المطابقة} الام المطابقة في الصورة
 التصويرية من غير ملاحظة الحكم والانتفاع اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له
 وقلة لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المداد الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعلم المطابقة ايضا اذ كل
 صورة تصدق بغيره لا يكون الام مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن الموثور
 مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن الموثور للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصويرية والتصديقية والكل
 المطابقة لمعناها لكن معلوم كل صورة تصويرية واقعة ونفس الامر ضرورة لا نه لا تماثل بين المعلومات التصويرية ^{اذا}
 يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسه امم قطع النظر عن فرض العقل فما التمتع المفروض وجودها
 واصفا بها فيكون كل صورة تصويرية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا فيكون معلوم الصور التصديقية
 فانه قد يكون اقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون اقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة
 تحقق المتماثلة بالذات بين المعلومات التصديقية والصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون كما في قولنا
 ان الدنيا حرج وحصل منه العبارة الحجية وحكنا بان هذه الصورة لذلك المثل كان كل من الصورة التصويرية
 والتصديقية مطابقا في نفس الامر ضرورة ان كل المعلومات اقعة فيه واذا انما حرج وحصل منه الصورة الانسانية
 وحكنا عليه بان الحكم والصورة التصويرية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية
 غير مطابقة له لعدم معلوم فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحج والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بمطابقة
 وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصويرية دائما متصفة بمطابقته له فاما فان ذلك قوله وانما
 الخطاء في الحكم هي اما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصديق فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشئ صورة له
 له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما انت انت من في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لغير

صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة
 لما هو عليه في الصورة وما ذكرنا ان دفعه ما قيل في الحكم بان هذه الصورة صادقة لذلك المسمى فرع الحكم بالفعل والدين
 الحكم في الفعل بل يكون الاسم التسلسل كانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الصورة حكما صريحا ملتقى
 اليه بالذات فيفصل فيه جميع اعتبارات من التغير والوجود والوجود من الوجهاين ذلك قوله ويد عليه فرق اكله
 ان يكون تلك الصورة لقنونا وادراكا لا تسلسلا موقوفا على ان يكون العلم بالوجه على العلم بالذات من ذلك الوجه حتى يكون العلم
 بالشئ من وجه الانسان عين العلم بالذات هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحسن الدهن صورة
 فنكون في تلك الصورة ذلة الوجه فالوجه معلوم والحاصل الدهن هو رتبة ومعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه ان يكون
 ذلك الوجه آلة للملاحظة فالحاصل في الدهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطة ذلك الشئ في العلم بالوجه
 في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكون العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس مطابقا لمقتضى
 ذلك المذكور هنا اذ المقتضى هو الشئ والصورة الانسانية آلة لملاحظة جميع ما يتاخر او يدان المقتضى هو الشئ انه
 متعلق بجوهرية فلهذا باطل بالصورة اذ الصورة آلة لملاحظة مجرد من افراد الانسان ووجه الحكم فيكون الحكم
 متصورا بان اذ ان كان متعلقا بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا حظ في تلك الصورة اذ هي مطابق للصورة
 وانه الخطاء في هذه الصورة آلة لملاحظة تلك الشئ الذي ولا ذلك الشئ فرد من افراد الانسان انما
 تارة توضحه انا اذ اريها شيئا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصلت في اذ هاتين صورتين واعتقدت انهما انسانا
 نتوجه الى ذلك الشئ بوصف الانسانية ونجعل عنوانا ساء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك باننا قد اسرنا
 للعلم والفهم متعلقا بالحكم عابثي هذا الحكم الواو وعلى ما حوذا بهذا العنوان معلوم لنا جهة الية
 بالانسانية وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشئ ووجه لذلك الشئ والشئ معا
 من ذلك الوجه قد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هذا العلم بفهم الانسان آلة لملاحظة الشئ وبين
 العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو هذا العلم بالشئ من حيث انه غير من الرضا وكونه في العلم بالشئ الذي
 هو الحجر والواقع هو بهذا الانسانية غير مطابق وهذا في قوامها هيئة للمجردة عن اثار صورية هيئة
 مختارة من وجهها في الدهن والذات ثم يقف ذلك العلم والذات التي حاصلة بعد حصول صورة الانسان
 من الشئ من وجهها في الدهن والذات ثم يقف ذلك العلم والذات التي حاصلة بعد حصول صورة الانسان
 تصور لا يراه في ان وصف الانسانية مشتمل ان يحسن صورة وصف الانسانية في وجهه فيكون له صورة

ان يقال ان المعلوم هو البحر بحيث انه انسان لان من يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشيء
بالوجه الذي هو الانسان بهذا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه على هذا اظهر ان المعلوم هو الشيء بحيث انه
حجر من حيث انه انسان وان دفع البحر للبدن كورف ان معنى على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء
من ذلك الوجه وتحقق الجواب اناسلنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشيء واعتقادنا انه انسان كاجل
الحال على البحر واسطة للمشكلة بين البحر والانسان فنحل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكونه المعبر في انصاف
اخر الموضوع بالوصف العنواني هو الانصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والبحر المذكور
كما حجر بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيكون ان يكون الصورة الانسانية الله لملاحظة الانسان
الذي هو بحر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقدناه منصف بالانسانية موصوف بكونه قابل
والفهم فيكون التصو مطابقا للتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو البحر لانه حجر
في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك البحر انسان الذي هو ناس من عدم امتياز البحرين في الامور
المتشاككة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلنا ان المحكوم عليه هو البحر لكنه موصوف بالوجه المطابق ودعوى
انه ليس علوما لنا الا بوصف الانسانية فيجب المنع غايته ان ذلك الوجه غير شعوريه وذلك لا يوجب انتفاء في نفس
الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وتاثيرها ان المراد من بعيد هو الهوية المشتركة بين الوجه والبحر والعضد على
في بحث الروية والصورة الانسانية ليست غير ثابتة لها لان الوجه المخصص كميان الادع ولا يخفى انه مع عدمه
في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي ان تكافؤا فقولنا لانه بهذا الشارة الى ان ليس
بان عمله لانه انه يترتب على ذاته ان تكشفه اتين من غير توسط صفة زائدة على ان كذا هذا اليه المتعلقة
والفلاسفة ثم قيل الكفاية بقوله بلا حاجة الى شئ بعضى العلم وتعلق المستفاد من قول الشارح كل سبب من سبب
اشترط الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفضل لانه لا يحتاج الى شئ اصلا وبهذا
ان دفع المناقبة التي ورد بها بعض الفضلاء ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة
على المتبدين هما العالم والمعلوم ههنا لان توافقه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا لانه سبب اليه فيصير
كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفضل وان كان محتاجا الى متعلق قوله اختيار الشئ الاخير هو المواد
بالسبب السببية في الجملة قوله اي فيما لا يفرق اليه انما قال ذلك لان لم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يقتصر
اليه وهو المسائل الشرعية التي يبنى عليها الامة الدنيوية والاخرية قوله يعنون انه رد لمولى الحديث قال

جعل الحس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم ^{قوله} فانها غيبية على ان النفس اذ اتفق المحققون على ان الملائكة
 الكليات الجزئية اذ هو النفس الناطقة وان نسبة الاحد الى قواها كنسبة القطع لسكين واختلافها في ان
 صورة الجزئيات للمادية ترسمها او في ادائها فذهب جماعة الى ان النفس ^{تسمى} ترسم فيها صورة الكليات ولا
 ترسم فيها صور الجزئيات للمادية انما ارسمها في اكلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وبكيفية الصورة الجزئية يتاثر بها
 فادرك النفس الجزئيات ارسمها في اكلاتها وليس هناك ارسمها ان ارسم بالذات في الالات و ارسم بالواسطة في
 النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس الناطقة لانها ^{كل} الكليات
 للاشياء لان ادراكها للجزئيات للمادية بواسطة ادراكها وكل ذلك لا ينافي في الرسم الصور فيها غاية ما في الباري ان
 الحواس ظروف لذلك الرسم مثلا لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر لم يرسم فيها صورة ^{تسمى} واذا افترقت
 وهذا هو الحق فمن ههنا الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارسم الجزئيات للمادية المحسوسة
 بعد غيبيتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال من ذهب الى الثاني نفاها **قوله** وعلى الواحد اذ على
 فقد يثبت ان الواحد لا يصدر عنه الواحد من الجزئيات لا ترسم في النفس بل ترسم القول بالحس الباطنة
 لان وجود الالات المختلفة من اجتماع صور الحسوات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها ^{تسمى} تفصيلها
 يقتضيه لا يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والمخاطفة والمتصورة واما على اعتبار
 بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدئ تلك الالات المختلفة فلا حاجة الى اثباتها **قوله** فيه اشارة اخرى في قوله
 يلا في اشرف بقول فان التلاقى والا فتراق نشعر بعدهم التقاطع وان كان التلاقى في محققا في صورة التقاطع ايضا
 ان المناسب ان يقول يتقاطعان فيتاويان الى العيين بدون ذكر الافتراق كما ينبغي ان يعلم انه بين المشترك
 قد ثبت من اني مقدير الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجففتان متقابلتان حتى اتصلتا وصارتا جوفا هما
 واحد لثمتا عدتا الى الرضيلنا بالعينين وذلك الجوف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع
 النورين واختلفوا في ان اتصلاهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى
 واليمين باليسرى فيجدت صورة الصلب وهو ان يتقاطعا خطان وينذهب كل منهما الى جانب الآخر
 بطريق التلاقى والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما متصل بحدب الآخر فيصل الايمن
 بالعين اليمنى والايسر باليسرى ولا كثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشافعي في شرح المقاصد **قوله** لا يقال
 الحركة الا حاصلة الحركة من الاعراض النسبية فانها هيته تعرض للجسم باعتناء نسبة الملائكة ^{من} الى الملائكة والكر والفرار

من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي ما مور بنسب الاحكام وشهيد الاسلام واشترط سبعين
 بقوله تع وبقا موسى قومه سبعين رجلا لم يقاتلوا في الكثر نسف التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا
 قول لم يقبله احد **قوله** بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعد بحيث
 لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء ان خبر بار الطلاع على الحاصل عقيب مما لا يحتمل النقيض لاحواله
 ما لا مردونه خروا القناد انقي لا يخفى عليك الاتفاق المحم الغي للصور على شيء مستندا الى المحس مختص لا نبوت
 لله في نفس الامر مع تباين اراءهم واحلافهم واطاعتهم مستحيل عقلا مع ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤوا
 على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثالث في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء اخر بدله
 كما في العلوم العارضة له بمعنى سلب الامكان العقلي عن توابعهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا على ضرورة
 بوجود مكنة بعد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاجزاء والشكالات مما نشأه باخذ عدم الاحتمال
 عدم الامكان العقلي كذا في التكميم **قوله** قيل عليه ان التواتر مداخل في افادة العلم لان الخبر اعم بعيدا بسبب
 فيكون افادة العلم موقفا على التواتر فان ثبت التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ارجوع العلم دليل بلوغة التواتر يدل
 على ان التواتر موقوف على العلم وان دور ورجا اصل الخبر ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل
 عقيبه علم سبب العلم متواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا بد ويدل على ذلك ان جعل
 العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقفا
 على صلا خطه العلم ثانيا والتصديق بان علم وليس كذلك فانه مجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره وبممكن الجواب بان العلم
 اذا كان حاصل بطريق الخطا والتوجه الى معلوم بذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلتين في الذهن كما يكون
 حاشية الى الخطا العلم ثانيا ولذا ذهب كل مام الى ان العلم والعلم بالعلم متشابه وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما
 يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى الخطا كما اذا لم يكن حاصل بطريق الخطا فانه لا بد من صلا خطه حتى
 يحصل العلم بالعلم ثانيا **قوله** وهكذا حال كل معلولة فان نفس العلة تقيد بفعل العلول العلم بالمعلول يفيد العلم بالعلم
 الحقيقية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق العلول واذا علم تحقق العلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالتحقيق لانه لو كان العلم
 ظاهرا لاستفاد العلم به بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم
 بالعلم سواء كان ظاهرا او خفيا واستفادته من جهة آخر كما ينافيه **قوله** فان قلت ان حاصل هذا السؤال منع
 قوله ان وقع العلم من غير شبهة يدل على بلوغ حد التواتر وسند المنع العلم اسبابا شتى من الحق المبدئية وكونه خبر الرسول

أو غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على اقامة المعينة فيكون وقوع العلم بسبب آخره بسبب التواتر فلا يكون مليل
 عليه قوله قلت علم الدلالة اه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود ملكة مثلاً لا يحتاج لعلته غير
 التواتر كذا انف عن قوله تامل وجه لعلل العلم بانتفاء العلل في خير المنع فانه يحكي ان يكون العلة المعينة
 له محققة من غير ان يكون موجودة وانتفاءه معلوم لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققة قوله في التلويع الا يعز
 ان الشارح قال في التلويع واما خبر اليهود فيقتل عيسى عليه السلام فتواتره محنوع ههنا واما خبره ^{النصارى} كما
 بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واذ اضافة الى النصارى اضافة للمصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود
 للنصارى اه فلا تدافع لكنه استجرح في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى التكلف وهو ان يقد
 لفظ الخبر ويكون اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ كما يصح عطفه على النصارى كانه
 يقتضى ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لا يحيل عبارة التلويع من اضافة المصدر الى المفعول لانه
 يحتاج الى المحل في هذه العبارة لانه مخالف للقصد على نعم للوجه قوله لكن بعض النصارى اه يعني ذلك التلويع
 باطل ولا حاجة الى جعل اضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون كلامه ^{لكن} لا ينافي
 اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى الفصل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث
 لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم اشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون ^{لكن} الاخبار
 مختصا باليهود والمشار اليه في الكشف هو اه لا نعم اذ اثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل ^{لكن}
 كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى كقتله لم يثبت بالتواتر فارجح قتله منهم مستند الى اربعة منهم قوله
 بل لم يبلغ عدد المخبرين اه اى بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة
 اوسنة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا احد التواتر في الحقيقة الاولى على الاخبار
 انما وقعت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبههم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان جبارهم ^{لكن}
 عن شبهة لم باعتقادهم حتى نافي وقوع العلم بل عن امم محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه انه حكاية عنهم انا قلنا
 المسيح نعم شاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يفتقر في الخبر ان يكون عن امم ثابتة في نفس الامر بل كون في نفس
 الامر مستفاد منه تامل قوله وعرق اليهود اه قيل ان نجحت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لا منهم حرفوا التواتر
 وفردا وفيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شذوذة فالمخبرون لم يبلغوا احد التواتر في الحقيقة الوسطى ايضا او كان ^{لكن}
 ملكا قبل البعثة فابعد المشاقر الارض ومغاربها يسمى بذلك كانه وحدا لقطعا عند ص منهم مسمى بذلك قوله وبالحجة ^{لكن}

كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره ان مختلف وقوع العلم يدل على عدم شدة كماله فلهذا قلنا ان العلم
عند المخبرين على ما فهم قوله وفيه إشارة الى ان بيان لفظ رب سواء كان المتعبد او المتعبد له إشارة الى مخالفة
الاعتقاد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المراتب كما في حجتهم يمكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال
المذكور اذا السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفقد العلم والجواب معناه ان العلم
انتهى قول وضم الظن في الظن لا يفيد اليقين والله بكل واحد واجب كمال المجموع وهذا انما لا يرد في العلم
لان مع قوته بحد يستلزم الاجتماع ما يكون مع الزيادة وهو غير واقعي بغيره او غير (ان يكون)
فهنا ايضا ذلك قوله المنصوب الى انه يثبت في باب واحد ان اجتماع الاسباب لا يفي بقدرة نفسه فيجب سبب
للحقيقة اذا انقضى الخبر باعتباره ان مدته لا يفي في الاعتقاد وان وصل الى العلم وفيه شبهة كما في ان الاجتماع
الاسباب لا يثبت ما يقتضيه محال متناه انوارا وان اراد اجتماع الاسباب ان تقتضيه فلا نفي ان يوافقوا للنسب
بل يوجب في الجواب ان كل واحد من الخبر المتعدد صحيح الاعتقاد المستفاد من خبر معارضة اعتقاد المستفاد
من خبر آخر لثبوتها اجتماعا ومجموعا في تلك الغاية ان قوة لفظ الحقيقة حديث لا يبقى احتمال التقيض فلا
يلزم شئ مما ذكر قوله واما هم الكذب فيجب على من قدره ان قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل
خبر لكن ينبغي على افادته كليا فلكل خبر طرفا يوجب كذا يعطى الخبر السابغ فلا يحصل قوة المستفيض الى العلم
اصلا فاجابا انه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال الحكم به العقل واما الخبر فوجب الصل فان قولنا زيد قاتل
يدل على ثبوت القيام لزيد منه ان موضوع له لكن لما جار مختلف للدلالات الوضعية عن الافاظ الدالة عليها
لعدم العلاقة العقلية محتقنا عند العقل ان يكون صلا متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من
كذب كل واحد وجوبه المجموع تأمل قوله بتبليغ الاحكام الا قال الحق الله الى هذا لا يشمل لمن وحي اليه سبحانه اليه
لكونه في نفسه صحيحا يكون معونا لغيره كما في قوله زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلم الله في وجهي التكلم هو اعتبار
المواثقة الاعتبارية على ان بعد تسليم كونه نبيا لا يراد غير معوث الى الحق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلوا
في فادله حتى ياتي الخليل ابراهيم عليه السلام احد عيسى والمراد بالاحكام من غيب الخيرية والحل على الخطاب وهم كاذ
يخرج من الاعتقادات التي هي اسس الاحكام ورأسها قوله بالنسبة الى القوم اخبرهم بما قيل من انه يخرج
عن المعرف بانبياؤه بنو اسرائيل الذين اجتوا القريتين موسى عليه السلام كيو شيع عليه السلام وحاصل الدفر منهم اذا
يكونوا مسلمين بالنسبة الى القوم الذين يبلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عن ابن ابي

على التعريف النقص ببعض الانبياء كيوثتم عليه السلام مثلاً امر بتقرير مشروعه فلهو بيعت للتبليغ
 حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم اخوين انتهى وحاصله الشك في التبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من يلزم
 اليهم قوله هو هذا المعنى ليس اولى هذا ما احتجنا به الثاني حيث قال في مشروعه للمفاد الذي انشأ بعثه الله
 للتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انه يدل عليه قوله وقد بشرت طغيه اذ فانه يفهم من ان غير من هو هذا
 قوله لكن الجمهور اذ اعلم ان ذلك اختلف في الفرق بين الجمهور الذي يقال بعضهم انهم مساويان لكل نبي رسول وكل
 رسول في كونه الفرق الاربعة المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انما امرت بك وما في معناه يسمى بالرسول وحيث
 انشاء الخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا من هذين جمهور المعتزلة واليه ذهب الشافعي وقال بعضهم ان النبي اعم من
 الرسول ما صاحب كتاباً في شريعة متجدة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا من هذين الجمهور وقال بعضهم ان الرسول اعم
 وعرفوه بانهم انسان وملك مبعوث بخلاف النبي فانه مخصص بالانسان قوله ويؤيد قوله وجه التأسيس الى عطف
 بدل على المفارقة فاما ان يكون الرسول مباحثاً للنبي او مساوياً وادخلوا اعم لا جاز ان يكون مباحثاً للمحقق ما في بعض
 المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسما عبد عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساوياً او اعم
 لان في اصل المساوية والعدم يستلزم في المساوية والاخر والاضطر فلم يحجنا الى ذكر النبي بعد في تعقيل ان يكون مخصص
 بحيث لا يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون
 ذكره للاهتمام بنفسه لا يرى التحقيق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع انه ذكر النبي بعده كما في قوله واذكر
 في الكتاب موسى انه كان مخلصاً وكان رسولا نبيا في قوله تعالى في الكتاب اسمعيل انه كان صادقا بالوعد وكان رسولا
 نبيا ولا جاز هذا قال المحشي يؤيد دون يدل عليه قوله وقد روي الحديث انه تأييد ان يكون النبي اعم من قوله
 سئل عن عدد الانبياء فقال اثنان واربعة وعشرون الفا وقليل كره الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جماعة
 كذا في تفسير القاسمي قوله فاشترطه اعم اذا كان النبي اعم فاختلوا في بيان ذلك فقال بعضهم الكتاب بشرط في الرسول
 محله والنبي فانه يجوز ان يكون بالوحى وبالاظهار وبالنبية في الامة قوله والكتب جاءت واربعه روى ابن عبد
 السلام سئل كثر الله من كتاب فقال مائة واربعه كتب منها على ادم عشر صحيفة وعلى شيب ثمنون صحيفة وعلى اديس
 ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحيفة وعلى موسى وعيسى داود خمس صلوات عليهم الثمينة والاشجار والبرود
 المرفران قوله اللهم ان يكتفي هذا ما ذكره السيد الشريف في شرحه الموافقة بشرط في الرسول ان يكون معه
 سواء انزل عليه وعلى من قبله لكن يكون عالماً بالكتاب وفيه ضعف لا يسهل ادره النقل ومحمد الاحمد لا يسهل

ولذلك قال الله عز وجل **قوله** ويمكن ان يقال انهم عيبروا بما عيبروا عن الاعراض المذكورة مع اشتراط النزول بأنه يجوز أن
 نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه تزل مرة بمكة ومرة بمدينة وولدت في السبع المذاوي لكن فيه ايجاب سابق
 من ان مجرد احتمال لا يكفي في ابطال الروايات **قوله** وتخصيص بعض الصحف الاجواب سوال كانه قيل لو كان النزول
 هكرا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وما من الجواب
 اننا لدم صحة الروايات على تقدير التسليم فوجه التخصيص قوله او لا عليه **قوله** واشترط بعضهم عطف **قوله**
 فاشترط بعضهم الا يعني اشترط البعض الشرايع المجالية في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة لمجد النبي فانه
 قد يكون فقير بشريعة مقبلة **قوله** ورد المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى
 في قصصه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرايع جديدة له الا ان انباء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صرح الله تعالى
 في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على
 شريعة **قوله** لينقص الخبر الصادق في نوعه اذا خص الرسول يكون خبر النبي خافيا اذ ليس معتبرا ولا خبر الرسول
قوله وبغير المحصر بالنسبة الى الخراف فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامور مخصص في التواتر وخبر الرسول الكون
 يابو عن هذا التخصيص نعم الخلق في قوله واستبنا العلم للخلق ثلاثة **قوله** قيل عليه يدخل فيه سحر المتنب حاصله ان المتنب
 المعجزة غير مانع لدخول محرم مدعى النبوة وليس مثنى فانه يصدر عليه انه امر خارق للعادة قصد اظهار صدق
 مدعى النبوة والادراك يقول يدخل فيه خارق للعتبة ليدحض فيه الامر الخارق الذي لا ينزه عن الكاذب على خوف مدعاها بلا
 مباشرة الاسباب الخرافية السحر فانه مباشرة الاسباب يحصل الحجاب الاول اخلاق الامر الخارق على وفق مدعاها
 يد تاذب في دعوى النبوة متمتع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى فيخلق لاظهار صدق النبي فلو
 خفي على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على استعالي ظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب
 المتنب محال وهذا الجواب مبني على ما نقر عندنا من الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلدا
 لان التصديق منه لا يحصل ما ليس مرتبه فبقبحه على الصادق اظهار صدقه ولا يخلفه على يد الكاذب
 لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى كما ذكره الفاضل الجليل من انه مبني على جميع الممكنات صادقة بارادة
 تعالى من عباده بسطه فانه ان تم والافه انما يثبت الكاذب بغير دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الوفاق
 على يد المتنب لانه لا يوجب تصديق الخراب لانه تالف مكنى بمقابلة ويرد عليه الزهراء ظاهر ولا هاتين وهن
 يظهر امر خارق للعادة على يد المتنب في دعوى النبوة لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس

بمقتضى ظهوره بل واقع على ما نقل في حقه مسيلة الكتاب انه دعى الى عور فضارت عينه الصبي عوراً فلا بد من
 قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال للام بالصدق ارادة الفاعل وهو الله تعالى ما اراد فاعل غيره تعالى الا انه
 شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى حلاً لا يرد شئ مما ذكر قوله ولا نقض بالضرمان يعني ان جوار ظهور الخارق
 على يد المتنبى لا يصير نقصاً لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقص من تحقق المادة والا لا يمكن ان يقال يمكن ان يكون
 انسان ليس باطرح على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهاره يعني لو فرض صدق الخارق على
 يد الكاذب المتنبى فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده
 ولا صدق في مادة المتنبى فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل هذا يقع الالتماس بين المعجزة وبين المتنبى
 لان كلامهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد به اظهرا الصدق
 دون الاخر مشكل فيجوز ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلنا يحصل الفرق بينهما بان
 بقدر الله تعالى عزة على معارضة المتنبى عند التحدى بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الخادم بتعالى عنه فظهر
 ما قاله الفاضل الجلي ان يدعيه هذا صحيح لكنه لا يغيث غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل في مدعى النبوة
 واظهر على يده الخارق كما يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدقها
 انما يعلم من المعجزة فيلزم له ذلك لان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة
 فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالبحر عن اتيان مثله عند التحدى تأمل قوله والحق اى
 الحق في الجواب ان السحر امر خارق للعادة كما ان الطلسم ما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالقنطرة الطيسر
 والكمرب ليس امران اسبقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد لظهور مثله
 عن مثله وهما ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جبر العادة وما قيل انه
 لا يندفع الالتماس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فخرج بما مر انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا خلاف لما
 الاسباب فيخلق الله على يد الصادق فقط لا تصدق بخلاف السحر فانه يدخلها لباشرة الاسباب بخلافه على يد كل
 من باشره عادة قال الفاضل المحمدي والحق السحر قد يكون الخارق فانه ربما يحتاج الى كثر الباطل لا تكون مقدرة للبشر
 كالوقوع والكار ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كونه الفعل من الخلق وان لم يكن من شره فمقدور
 بل يكفي ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدرة او لا والتمس انه يكون مركباً من الطلسم ايضا
 من الجوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدرة له بشرى في شؤره وحواله

لا يلزم النقص بالخلاق الذي يظهر عليه المتبني بوجهه مباشرة الاستبابة فلا بد من الرجوع الى الجواب الاول مرانه
لا يظهر على وجه حيراء عامة القنوة ولذا اهل القنوة هذا الجواب انهم لم ينقطعوا لعدم كونه البصر من الخلق الا يظهر ان مرانه
ليس المتبني مطر الخلق الذي يظهر على وجهه ولو جاز اوله فان قلت كرامة الاستفاض التعريف المعجز بطريق
الحجج بأنه يخرج من كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عودها من المعجزات لا من القنوة
من خلق الخلق على وجهه اظهار كرامته وشرافه بغير الخلق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار اراءه
حصل للمولى هذه الكرامة بتابعته وما قيل في الجواب مرانه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض
من اظهار الصدق ان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل لا عليه ولا شأن ان
كرامات المولى يدل على صدقه وينكشف به صدق الله لو كان ظهور الخلق على يد غيره من النبوة دالة على صدقه
لما اشترطوا في المعجزة ان يكون ظاهرها كيد مدعي النبوة لم يعلم انه تصديق له تأمل قوله قد جرد اركانها صحتها
وهو الخلق الذي يظهر قبل بعثه النبي صلى الله عليه وسلم لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة مرانه ههنا الحائظ اذا
قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات التشبيه ما ظهر على يد المولى بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن المولى
سبباً لنبوة النبي فكان صدر عن النبي والتعدي متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر عن النبي على ما صدر قبلها
قوله هو الامكان الحائض عن الظن يكون هذا الحكم مقصورا على الامكن الخاص والمعنى ان يتوصل بالظن
الصحيح في الدليل الى العلم ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان
يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضار النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري
العادة وليس ضروريا فاما ذلك لغايل المحسني اي يجوز ان يتوصل ان لا يتوصل بالنظر الى ان الدليل كالعالم
فانه يجوز ان يتوصل الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل اما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح
فهي لا يتبين في الامكان في نفسه والامكان كنهها هو الظن المتبادر كما لا يخفى ففساد ذلك لا يخفى قوله لاننا نأخذ
امكانا عاما اي لك ان تأخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود المعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم
ليس ضروريا وسواء كان التوصل به اليه ضروريا ام بطريق الاعتدال كما هو من هذا الحكماء او بطريق التوليد كما هو
عند المعتزلة اذ لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو من هذا اهل السنة فيصير التعريف على مذهبه ثلثة
قال السيد السد في عاثة سفره محققا بعضه واما قيل فيكون التوصل تنبها على ان الدليل محتمل هو الدليل
فانه التوصل بالفعل بل يمكن امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده بغيره

دليل لم ينظر فيه احد بل اوقيد النظر بالصحيح المشتمل على شرائطه صورته وما دة لان الفاسد لا يمكن التوصل
 اذ ليس هو سببا للتوصل كالآلة وان كان قد يقضى اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلم يقبل
 واريد العموم خرجت لذلك بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظريتها ولو اريد على الاطلاق اي نظوما لم يكن هناك
 تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطب بالجزء الاخر من قول الماشرح انتهى كلامه وهذا
 التعريف محقق بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطاي اليقين بما هو بالبرهان حمل العلم على اعم الشامل للمجهول
 والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعني قوله قول مولف من اقواله لا محض اذ لا يستلزم
 في الظنيات في نفس الامر ذاك علاقة ببرهان وبين شئ يستفاد منه لا نقائه مع بقاء سببه الذي يتوصل
 منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي معني انه متى وجد في الذهن وجد الحرف فيه ليدخل كما مارت في التعريف
 ايضا فهو مخالف لما ذكره الماشرح في حواشيه من ان الاستلزام بغير البطلان وما يوجب قوله ان العلم
 يقل التناقض اه يعني في ايراد التعريف الواحد المذكور الرابع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العامة من التلخيص
 اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمات ومخلاف الاستلزام النتيجة ولا يخفى ان اريد بالاستلزام
 امتناع الازالة عند لذة عقلا كما هو المتبادر ولا يصح التعريف الا على من ذهب الحكماء والمعتزلة وان
 اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على كل شاعرا ايضا والماد بقوله لذاته ان يكون
 بواسطة مقدمة عربية اما اجنبية كما في قياس المساواة او لا نهمة لاحد المقدمتين بطريق عكس التيقن بها
 القبح ظاهرة قوله فان قلت للتعريف ان يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بأنه مولف من اقوال التمثيل الدليل
 المفوض والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالتسمول
 وبما حورنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال ان يجب ان يعمها بناء على ان المفوض من هو او معروف بالمعقول ولا يرد
 ايضا ما قيل الاول ان يقول بل التعريف المعروف بالعلم وما قيل ان البطلان هو في الدليل العقلي والمفوض فعل التعريف
 على ما هم الدليل المفوض لا يناسب لان مقصده المحقق ليس ان تعريف الدليل هو ما يحل على ما يعنى اللفظ والعقل بل المراد ان
 يصح قوله قلناه حاصلة ان تلفظ الدليل يستلزم التقابل والنسبة الى العالم بالوضع بمعنى التلفظ آلة بملاحظة ذلك التقابل
 الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الازاحة من ذلك التقابل في الذهن في المفوض المستلزم هو هذا العالم
 في قوله الا لفاظ فيصدق عليه انه مولف يستلزم لانه قد لا يخفى اننا نلفظ به العالم بالوضع لانه علم العالم
 حيزي غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشياء وليس له ادراك المفوض يستلزم المعقول

قد النظرية على ما يذكر في قوله اللهم ادان يراد ان انتهى قول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصل العلم
 بالقضية الاولى فخطا هو حاصل بانضمام قضية اخرى هي كل السود موجود وكل من يقادم الاسد فهو شجاع
 حتى انه لو فرض عدم العلم بها لحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا
 يرد عليه وان كان بطريق النظر فهو من اجزاء الدليل لعدم حرجها مطلوب قوله يمكن يرد عليه ما عدل الشكل
 الاول لا يعنى وان زعم النقص المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقض جمعا بعد الشكل الاول المعنى لا يستلزم
 غير مندرج اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تدرج
 ان صدق في نفس الامر كائنا وهو ظ ولا غير يبرر ان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصورا الطرفين كافيا في الجزم
 باللزوم بل يحتاج الى غيره وهو ضرورة اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتدنت تحقق العلم بها كيد والعلم بنتائجها كما
 لا يتحقق بدون تساوي واياه لبقا لتبين المحاصل والبرهان فمتى انفقنا عن اللزوم بينا كان ا وعبر بين
 والمتروكة انما نظره في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير المبين هو الاحتمال الى الوسط
 دون خفاء اللزوم وان الخفاء بعجز الاحتمال الى الوسط لا يستلزم الوجود قبل البطلان اذ لو لم يستلزم
 غير المبين وجوب اللزوم لما كان قسما من اللزوم والجواب عن النقص المذكور ان تقصير كيفية الانذار لم ينطو الاشارة
 في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بتقصر كيفية الانذار لم ينطو الاشارة في جميع الاشكال و
 يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال البادية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما
 ذكره السيد السند في محاشية شرح المحضر العتق حقيقة الدليل وسط مستلزم المطا حاصل المحكوم عليه
 ووجه الدلالة ان موضوع الطغرى بعض موضوع الكبري فيندرج في حكمه ولا شك ان كلاما لوجهين مختصرا
 في الشكل الاول من لخط الاستكمال الباقية باعتبار اشتغالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفقنا بين
 قوله يرد عليه يعنى يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعني مولف من قضيتين اذ انما غير ما نفا لصدقهما على
 المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو انجي المبدأ المرتبة في البذر فينتقل منه الى المطبوعة
 مع انها ليست بدليل لا تخفى بما يقع فيه الحركة ان اعني الحركة من المطا الى المبدأ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى
 قوله اللهم الا ان يراد اذ لا يتقاضى بها العقل النظر فيه لانه عبارة عن الحركة المذكورة بين الثانی مفقودة
 في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهرة ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرفة على
 تخصيص المعرفة غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء هو

بالبسيان ان هذا كمال الحقيقة والبرهان بالبرهان من الخواص من انشائها لا تؤيد كبرها بالعلم المقصود بان لا يكون
 مقدم في الذكر على العلم ولا يخرج الملزومات التصورية والتدليلية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد قوله فبالا
 اوفى ان لا يكون الملزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر انها هو من المقدمات المتخذة مع الترتيب في الملزوم
 والمقدمات الغير المتخذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه اذ يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول
 على ما ينبغي ان يراد صيغة فعل التفضيل بان يقال الملزوم بالبرهان والبرهان الدليل المفرد بشرط النظر
 في احواله يستلزم المطالبة المحرري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط من شرط المطلوب
 ويقال للعالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم له صانع قوله ولا يذهب عنيت ان هذا حاصله
 انه على تقدير زيادة الملزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم على ذلك التعريف
 شامل للمقدمات الغير المتخذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذ
 الشارح من ان المانع بالنظر في النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون
 مطابقا لان معنى مطابقة التعريف ان يكون متساويا وليس كذلك ومن اراد ان المقدمات المتخذة
 فتدفع النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان الجاهل يوافق الشارح في ان المقدمات المتخذة
 الحكم على العام حكم الخاص قوله وتخصيص مثل الاول جواب سوال مقلد بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا
 على الاول بان يراد بالملزوم الملزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا يصيد في المقدمات فيحصل
 التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن نطاق الكلام اذ لا يرد عليه ظاهره الذي
 على ارادة الملزوم بشرط النظر في احواله فيحصل التطبيق في احواله فيحصل التطبيق في احواله فيحصل التطبيق في احواله
 تعميم الاول اذ يعني ان الجواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالبرهان في احواله فيحصل التطبيق في احواله فيحصل التطبيق في احواله
 شاملا للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق في احواله فيحصل التطبيق في احواله فيحصل التطبيق في احواله فيحصل التطبيق في احواله
 يريد ان الخارج الى المقصود من هذا الكلام بيان افادة قوله بصدق قوله اي يدل الله ثم من قوله بصدق قوله الاشارة
 الى الخارج الى التأكيد على صدق قوله هو الذي يظهره الله تعالى على ما قصد منه اظهار صدق هذا الخارج الى الخارج الى
 الله به اظهار صدق قوله لان كونه معلوم بالبرهان لان حاله من الحوادث والاعتقادات مكن بطلانه بل قصد به الاستدلال
 في الاعتقادية بالخارج الى الخارج على التبيين ولا يكون موافقا للمعجزة فانه لم يقصد به بصدق قوله بل قصد به
 اهانة فاقيل من ان يعلم انه قصد به التصديق اولا قلت من القرائن فانه اظهر امر خارجا عن صواب القول

على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون
 موافقا او يكون على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق **قوله** اذ لو جاز كذبته هكذا اذ كثر السيد
 قدس سره في شرح المواقيت قال اجمع اهل الملل الشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعبد اليك فيما يدل
 المحجة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلق اذ لو جاز عليهم النقل
 والا فترأى ذلك عقلا اذ كذا الى ابطال دلالة المحجة وهو محال انتهى كلامه في بحث اما او لا فلا المحجة اما
 تدل على صدقهم في دعوى الرسالة على صدقهم في احكام الباقية والاولى عليهم اظهر المحجة بعد تبليغ كل حكم فعل
 تقديرا جواز كذبهم في الاحكام لانه لا يلزم ابطال دلالة المحجة فالجواب الاول المحجة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد
 بالدلالة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب بل يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلا
 دلالة المحجة على صدقهم دلالة عادية الجواز العقل لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال
 المحجة عادة كما في العلوم العادية فانما يخرج من اجل حمل ينقلب هباء مع جواز عقلا ويكن الجواب بان المراد بقوله
 اذ لو جاز كذب عقلا انه لو جاز وقوع كذب عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن
 منافيا لها لكن منافيا لها لكون جواز وقوعه بدليا منافيا لها على ما بين في محله وانقول ارجحنا على مذهب الشيخ
 ومتابعيه من ان دلالة المحجة على الصدق دلالة ^{قطعية} واظهارها على بدا الكاذب معتنع غير مقدور لله تعالى و
 ان لم نعلم على وجه استحقاقه قولنا هذا في الامور التبليغية الخ يعني ارجحنا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على
 ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية بل كذا عام وهو اخبار الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها وجب العلم
 والوجه في محاب خسر الرسول العلم فيما عداها هو ثابت بالدلالة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخبارا
 لانه ذنب **قوله** قيل عليه اذ تصور خبره اذ قال الله موكلنا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول
 مرجح انه خير من غير ان يلاحظ مع حال الخبر محتاج في افادته العلم الى الاستدلال بان خبر الرسول وكل من هو
 فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بانه رسول وان خبر الرسول فالجواب العلم البديهي غير محتاج الى تدبر
 المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البنية للمدعي والمبين على انكرو علم ان خبر الرسول محصله العلم بمضمون قوله
 ان محتاج الى الاستحضار ثلثا المقدمات بخلافه وماذا سمع لم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فان محتاج اليه
قوله واجيبه وحاصله ان خبره بوجه الرسالة فرع العلم بقبول الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان
 هذا الخبر ادعى الرسالة واظهر المحجة وكل من شانه هذا فهو رسول فنتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور الخبر بأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 وللوقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افتادة
 العلم استدلاليا وفيما لا استدلال لمحصل الاستدلال كما يتوقف عليه والآن ان يكون التصور بوجه
 الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحمدي في محله ان تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العقلية
 لمن شاهد الخبر فيه على ما ذكر في شرحه المواقف انتهى قول المذكور في شرحه المواقف اننا ندعي ان تصور الخبر بغير دليل
 بالصدق وان كونه مفيداً لمعلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافتادة ضرورة
 عادية وكون افتادة الدليل معلوماً بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضرورياً والعجبان ذلك نزاع في
 كيفية دلالة الخبر على صدق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف نزع منه
 دلالته على كونه صادقا بالضرورة قوله ولكل غلط اي السؤال والجواب غلط لأن تصور الخبر بالرسالة لا يجعل
 صدق الخبر بدلياً مما فلا يصح السؤال هو وظ ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقفاً
 عليه بلا واسطة وذلك كما نعلم من تصور الخبر بان هذا الخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم
 يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كانه هذا الخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو صادق لجواز كون خبر الخبر رسولاً صادقاً في دعوى الرسالة ولا يكون
 خبره صادقاً فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق واستدلاله موقوف على استحضار المقدمات اي هذا الخبر الرسول وكل ما
 خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر ببيان المبتدأ غلط السائل والجواب نعم ان تصور خبر الرسول حيث انه
 خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه ما يبلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالاً فيحتاج في صدقه الى استحضار
 المقدماتين السابقتين وتصوره بعنوان ان خبره يبلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى
 التبليغ فهو الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهياً ولا يحتاج الى دليل فاعتبار عنوان احتجاج العلم بالاستدلال
 وباعتبار عنوان آخر غير محتاج الى السائل والجواب لم يفترق بين العنوانين فغلط الادري في تصور خبره على السلام
 بان عدل القبر هو من حيث انه خبره بدينه وملاحظه انه مبلغ لم يفيد العلم الاستدلال موقوف على استحضار
 تينك المقدمات من حيث انه خبره بدينه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والافتراء يجعل صدقه بديهياً
 ويفيد العلم الضرورة غير احتياج الى دليل قال الفاضل المحمدي في محله ان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً
 ثم وذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما يبلغه الرسول وما كان صدق
 هذا الخبر في الصلوة الثانية بديهياً كما ذكره لهم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهياً لان الرسالة

في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي متشابهة على ما ذكرنا قول
 ان اراد ان تصور الخبر بأنه رسول سواء كان في هذا الخبر ولا معتزلة تصور الخبر بعين ان ما بلغه فهو محمول
 بتصور الخبر بوجه الرسالة وانه رسول مراد مع تصور الخبر بأنه موقبل بنفسه والاراد ان تصور الخبر بأنه
 رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعين ان ما بلغه فالملاحظة مسلمة لكن المحذور انما حكم بعلم جعل صدق الخبر
 على التقدير الاول فاما قوله لكن الكلام انه استدرك دفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل
 من قوله اذا تصور خبره بالرسالة المحكي في الترتيب انه اذا تصور الخبر بالخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر ولابد من جعل ذلك
 الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بدعيها من غير احتياج الى الترتيب المذكور فجميع العلم بتصور الخبر بعينه ان ما بلغه
 الرسول يجعل صدق بدعيها فيكون السؤال الجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث انه
 اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلغه او غير دليل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يجعل العلم
 الاستدلال في حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يجعل العلم الا ولا شك ان صدق بهذا الاعتبار استدلالا فيحتاج الى
 تلك المقدّمات على ما مر في الامتناع للاعتراض بان تصور خبره بعينه ان ما بلغه يجعل صدق بدعيها ولا يفتقر الى الترتيب
 المذكور قوله ونظيره الا يعنى ان نظيره اذا ذكر مران اختلاف اعتبار خبر الخبر يوثق في جعل صدق الخبر بدعيها وان
 انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة المقتضية لحدوثه ثم انبأ انه الحدوث
 فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظرياً يحتاج الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير فيقال العالم المتغير
 حادث يكون ثبوت الحدوث له بدعيها غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا المجالين على ذات العالم لا يختلف
 العنوان اختلاف الحال في السبلية والكسبية وما قبل ذلك ظهر ان ما قاله القاضى المحقق من ان قوله ومن حيث صفة
 المتغير يدعى مما اذا ليد في من ملاحظة الكبرى ايضا في قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى
 بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ فمتشابهة قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بدعيها لو كان ثبوت
 الحدوث لتغير بدعيها وليس كذلك بل محتاج الى الثبات انما ثبت قد مر اتمه التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس
 مع اب المحصلين في هذا المعنى الثبات يعنى اليقين بمعنى عدم احتمال التغير داخل فيه الثبات لا ان النظر المتبادر
 منه عدم الامتثال حالاً وما ادعى ما روي تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد اليقين على هذا المعنى لولا فائدة
 في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان اليقين بالتفسير الذي ذكره المحقق ايضا يستل
 الثبات ضرورة وجود الخبر المطابق في الثبات وحيزه وان ذكر العام لا يوجب الجاء الخاص فلا حيلة له عليه

لانه ليس المراد بالعموم عموم الكل الجزئيات بل عموم الكل كجزائه ولا شك ان الثبات ليس خلاقا في الجزم
 المطابق وان لكل دليل على جزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى ليعتبر فيه الثبات في العلم الان لا في العلم الا
 ان يحمل على خلاف الظاهر ويدل على عدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته
 فيخرج الجهل المركب بتقليد الخط لان نقيضه محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بالبرهان في وقوعه ليعضد
 بدله ونحو عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن فلا يلغو ذكر الثبات لان منناه عدم الاحتمال
 في الدال فخرج به تقليد المصديق ^{عليه} وفيه ما فيه وجه النظر القويم الاحتمال محض عدم الاحتمال في نفس الامر
 غير ان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي كالمعنى والامكان الذاتي على امر في تعريف العلم والالزام
 خروجه العلوم العادية عن اليقنيات لاحتمال ^{عليها} في نفسها فان جعل احد معلوم لنا يقينا انه لم
 ينقلد بها مع احتمال نقيض في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله و
 على تقدير تسليم التسليم فلا وجه لتحضير عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قربة تدل عليه وبما ذكرنا ان
 ظهر ان ما قاله الفاضل المحقق من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه من معنى النقيض في اللغة
 هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم وما كونه في الحال فهو للثبات
 العارية فاذا افترضنا هذا الامر اليشابه ذلك الامر في التيقن يقاير منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر
 عن ثباته في الدال فلا بد من ذكر الثبات ليعلم انه لا يزول بالتشكيك في المال في غاية البعد كما مبني البعد ليس
 عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعبر عنه في نفسه كما مر وعند العالم كما عرفت مع ان معنى
 الثبات المذكور كما بدله من دليل قوله فالاولى ان لا يكون التيقن بالجزم المصانق سواء كان ثابتا او غير
 ثابت فيخرج به الظن الجهل المركب وتقليد الخطى بالثبات الجزم المطابق الذي ليس ثابتا وهو تقليد المصديق
 فتعتبر التيقن بما ذكر في خلاف المتعارف والاولى ان يعبر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
 فيخرج الظن والثبات لعدم الاحتمال في الدال بان لا يزول بالتشكيك المستكبر ولا بعد الاطلاع على دليل
 فيخرج التقليد لزمه بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل بخلافه لعدم مطابقة
 الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء مما قاله فلا يشار الى ان الوجه الصحيح وهو ان يقال ^{المعنى} المقصود
 افادة خبر المصداق التيقن اخرج العلم الحاصل به عن معنى التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل
 فيجوز لانه ان مراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والدال كان كالثبات لغو وان اراد به المحذور المطابق

في الحال لا في المال فوجه عليه ما اوردته بقوله وفيه ما فيه جوابنا اقول لا معنى لهذا الترتيد كان
 ما هو حاطب في حال والمال وما ذكر من اورد لغوية ذكر الثبات فمستثناة عدم التدبر فان تقليد المصنف
 مطابق في الحال والمال وليس ثبات وهذا ظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجائب لم ينظم على وجه النظر وقال
 وما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب ان في قولنا سارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق لا يدل
 على ان مقصده المص من قوله والعلم الثابت به ايضا هي العلم الثابت ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم عيني اليقين
 ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت به مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلال عن غيره
 يفهم منه ان العلم الحاصل علم بمعنى اليقين لا بمعنى العلم عند سوا وانما قلنا ان قوله فهو علم لا يدل على ذلك انه اورد بالغا
 الدال على انه قد لكت لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
 يكون علم بمعنى الاعتقاد المطابق لغيره الثابت واستدل عليه بقوله والا مكان جهلا اه اي
 انه لو يكن بمعنى الاعتقاد المذكور كان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليد
 فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح وان المقصود من قوله والعلم الثابت ان العلم الحاصل علم عيني اليقين
 وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاحتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم اه دفع اليها حمل العلم في
 وقوله يوجب العلم الاستدلال على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين لا استدل
 بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من الدلالة العقلية الا ان الظن
 فان مورا لا رادته واما ما قاله الفاضل المحقق من العلم في قوله يوجب العلم الاستدلال على حمل العلم
 المذكور اعني صفة تجلي بها المذكور اه وهو متناول لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس
 يتبع لان غييم التعريف المذكور اصطلاح العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فاما يصح حمل العلم قوله
 يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الكلي وهو بطلان ولا يخص الاستدلال
 في الثلثة وحيث يحل الصريح في الحواس والخبر للتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سألوا العلم
 النظرية اه يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى ارسى ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل من خبر الرسول
 بالمثل فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال
 ان الدلائل العقلية لا تعيد اليقين قوله والا قرب ان مراده اه يعني ان الاقرب الى العلم ان مراد المص من قوله
 والعلم الثابت ان الله كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم

الحاصل بحجج الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا من الغفلة لا يرى المص لا يفتي بالثبوت بين
اليقينات في القوة والضعف كما ينبغي في بحث الاديهان اقول راي المص نفى الرهادة والنقصان عن اليقينات لا في
القوة والضعف فان وجوب القوة والضعف بين اليقينات بدعي لا يمكن ان تصدقنا بالشرعيات ليس
لتقدير النسخ عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارع ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا القرب وقوله
فروا عن معنى الاعتقاد والمطابق الا لا يفيد انه ذلك بناء على انه محتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت
هنا هو العلم الثابت بالعلم الاخص مما سبق كانه للناسب المقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد ما
او فلا نحتاج الى تفسير العلم هنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينية
واما ثانيا فلا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي
مع انه الاقدام والحق بالتفسير اما ان الثاني فلا نحتاج الى ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما العلم
فلا نحتاج الى معنى كائنان الفاعل المشعر به فذلك لما قبله واما خامسا فلا نحتاج الى ذكره في قوله ولا كان جهلا فذلك
وكانه اشارة الى ان قول المص العلم الثالث بحجج الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين اشارة الى ان العلم الثابت
مستند الى الوجه المفيد لليقين وليس لثبته الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكون
متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شبهة الوهم اذ الوهم استلزام
على جميع القوى فتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شبهة
الكرورة قال الفاضل الجلي هذا مخالف لما تقر في الاصول من ان ادلة التقلية ظنيات لا احتياطية لمعرفة
الروضاء والالفاظ وان مقص الملتفظ بالعبارة ما اوجاهل هو الحقيقة او الجواز وليس الى التيقن ينبغي من
ذلك بسبيل قول مرادنا بكون ادلة التقلية معيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيد لا بعد ان يحصل العلم بوجه كائنا
بطور القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري هو اقوى من العلم
الحاصل بالدليل العقل فعدم شبهة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرحه الموقر
تأمل قوله والا فهد الحديث مشهورا في كلام الشارع في ان هذا الحديث متواتر وكان اما ذكره في شرح
المقاصد وهو حجة الله تعالى فامعنا اذ بالقول ان ليس بممتزاة لا بعد فهم النقل من هو وثبوت منه انتهى ذكره في الحاشي
ان هذا الحديث مشهور تلقته الامم بالاعتقاد حتى صار كما تواتر ذكره في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه
مرجوحا كاحاد الا انه في حكم التواتر لا كاهمة فلا جمعت على قبوله والعلى بموجبه وبعبارة ما ذكره السيد السني

في خلاصة الطبيعى انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابرار مثال المتواتر في الاحاديث اعياء طلبه و
 حريته من كذب على متجاهل فليتبوء مقعده من النار وانه مثالا لذلك فانه نقل من الصحابة العدد الجم قولنا قطع ^{النظر}
 عنها اذ يعنى انما قطع النظر عن القرائن في افادته الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرن وبقي خبر
 الرسول اخلاصه كون كل واحد منهما امر خارجا عن الخبر موجبا لصرفه لان الوجه في خبر الصبا وقسوبا
 للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية من الخبر ليس سببا للعلم بل المعيد له العقل والخبر الصادق طريق
 له على امر في وجه المحصر والخبر المذكور هو مع الدلائل خبر الرسول اخلاصه في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
 عن الدلائل ليخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرن اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه له دخاله
 فيه وجعله سببا سوى العقل واعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وتذويجه اذ يعنى قد بين وجه قطع النظر عن القرائن
 دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى ارضين مع عدم الخبر ينفك
 بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على خبر بالنسبة الى جميع الاوقات
 والاذهان فلا يكون الخبر المقرن مفيدا انما امكن ان قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرن عن وجهه الا اعتبارا في الخبر
 الصادق بخلاف الدلائل فانها الدالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر للدلائل مفيدا للعلم
 وانما لم يقطع النظر عنه قال الفاضل الحنفى في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر ان الخبر بقدر ما يزيد
 تسارع قومه بين العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لك تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه
 بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شأنه فهو صادق
 اقواله فيبحث ان الخبر المقرن يلزمه القرينية ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك
 يعنى لسبب الامر كما قال الوجه اذ المراد بالقرينية هذا ما يدل على صدق الخبر دالة قطعية بحيث لا يمكن تحلفه عنها على ما
 يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينية للمفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينية القطعية الدالة
 كما تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل الحنفى وليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر
 وقرينية لا تلزمه بل تنفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاوقات في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان ^{مستغنى}
 معدودا من اسباب العلم اقواله في بحث ان الخبر متواتر لا يفيد العلم الضروري عند المصداق ومشاء حصول العلم ^{حقيقية}
 الاجتماع حرب اجتماع بين العلم عقيبه وارب اجتماع لا ينفك الله فلا يكون افادته بالدلائل والقرينية قد مضى لقول
 فان دليل الخبر المتواتر وقرينية تنفك عنه وما ذكرنا انهم ما قيل بقي قولى وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين ^{اشكال}

مع قطع النظر عن قرآن صدق الخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت علمهم
 في التواتر بحسب المقامات فربما نجد بعيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبرهم قطع النظر عن القرآن والخبر
 الصادق كان منشاء العلم ليس للاختلاف احوال الخبرين والقرآن الدلالة على صدقهما بل اجتماعهم مع غير خبر القرآن
 والاحوال في اجتماع يخلق الله العلم عقيب في مقام ولا يختلف. بعد في مقام آخر من غير ان يكون العلم
 فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرآن دون الدلالة على الصدق ليس بما يمكن ان يصح له اجتماع
 تفضيلا اما ان لا يقطر واما تفضيلا فكل شئها واختلافها باختلاف الطبائع واهمها من اجل ذلك ان لا يفتقر
 كذلك القول فيجب ان لا يمكن ضبط القرآن اجمالا بل يعتبر القرآن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص من الخبرين
 اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا المراد بالقرآن في قوله مع قطع النظر عن القرآن ما يعي المراد من القرآنية فالمراد خبر
 يكون سبب العلم بجوده خبر ما مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرآن وخبر الرسول عما يقيد
 العلم بخبر كونه خبر لان مجرد لادته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم
 بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرآن فانها امر خارجة عن الخبر انما انفق
 اقول وجه التامل انه على هذا في خبر الموقوف ايضا في الخبر الصادق اذ يصح عليه انما يقيد العلم بخبر كونه خبر
 وجه لادته هو كونه خبر ما فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اى ان خبره
 كالخبر المتواتر فيكون كل منهما خبر قوم لا يجتمع عند العقل تواطئهم على الكذب وكذا فرق بينهما ان الاعتباران كونه
 كذلك ثابت في المصداق والمبهم من غير نظر في خبر الاجماع بطريق الظن في الدليل مثل قوله عليه السلام لا يتجمع
 على الضلالة وقوله تعالى من يشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير مسيل المؤمنين فوله الآية فمن
 انه اذا كان خبر اهل الاجماع بعيد العلم الاستدلال فلا يصح جعله دليلا على التواتر المحكوم عليه به بوجوب العلم
 اللهم الا يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اى بوجوب العلم بالصحة وما في حكمه وقوله وحاصل الجواب
 ان المحصول مني الا يعرف خلاصة الجواب خبر الخبر الصادق في النوعين مني على الجواز فان المراد المتواتر وما في حكمه
 وخبر الرسول وما في حكمه على الصحيح اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيها إشارة الى اربعة اشياء من احوال
 خبر الله والملائكة خبر الرسول خبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان المحصر مني على المسامحة بارادة في حكمها سواء
 بين كيفية الوجوه على ما ذكره او على طريق اخوان يجمع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم
 من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو معنيا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى المصداقين

يعلمون الرجاء وكيفية كذا قيل قوله ان قلت هذا انه يعني قد سبق في وجه حصول سبب العلم في الثلاثة ان العقل
 الاله غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الحيز والا فان كان الاله غير المدرك فهو الحواس والاي وان لم
 يكن الاله غير المدرك فهو العقل وتقرئ العقل يدل على الاله غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح
 في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قوله قلت انه حاصل
 اننا لا نرى ان يفهم من التعبير ان العقل الاله للنفس فالعلوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد
 للادراك ووصف الشيء لا يسمى الاله لاصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار الاله لاهو اقل بل انما يطلق الاله
 على الاكثر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود واسطة في وصول اثره الى منفعة واما اطلاق الاله على العلو العالي كما
 فان المنطق صفة للنفس في النفس ممكنة بالعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي
 والا فالنفس ليست قاعة للعلوم الغير كالية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن يبقى اطلاق
 الاله على العقل بمعنى القوة شئان في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية فلا كثيرة وان يكون ذكر
 غير المدرك في وجه المحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خالجا فهو الحيز والا فان كان الاله فهو الحواس وان لم
 يكن الاله فهو العقل فانظر من عبارة الشارح ان مقتضاه نفى كونه غير المدرك وان المنطق متوجه الى القيد وانما نفى
 الغير منه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الداركة فكلية المدرك ونظيره قولهم
 العقل في صفة موثقة على دفع الازدادة كذا افادة بعض الافاضل ولا يخجلوا عن تعقيب قوله واما حمل الغير على
 فبعد اى واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المدرك في وجه المحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
 عن الاخر في الوجود فالمعنى انه يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفى الغيرية
 عن العقل بهذا المعنى كائنا في كونه قوة ووصفا للنفس كان ووصف الشيء ليس مغاير الاله بهذا المعنى كما انه ليس عليه
 فبعد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغاير في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير
 صحيح لان نفى الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات الحديثة فتأثره لموصوفاتها لا يمكن وهو
 احدهما عدم الاخر بان يعلم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجي بالتفصيل ارشاد الله تعالى والعقل قائم النفس
 قوله هذا هو النفس بعينها اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك
 الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك بصريح في انه مغاير للنفس كالنفس مدرك لاهل العلم
 الا ان يقال ان المغايرة الاعتبارية او مجمل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكلاهما ان تقرأ قوله يدرك على صيغة

ويكون مسئلة الغائبات بحسب الاحكام بمعنى الاكتشاف والباء في قوله للتعدي فيكون المعنى هو كشفه لغائباتها
 او اعلم ان الشارح ذكر في التاميز في بحث كهذه ان العقل يطلق على القوة التي بها الإدراك وعلى الجوهر المحرك الغير المتعلق
 بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا
 بالقياس اليه كمال ابصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك
 المعقولات فلا يظهر ان بحسب التعريف المذكور تعرف العقل بهذا المعنى وانما ضاعف لانه بهذا
 المعنى ليس مراداه هنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب حصول علمه
 قوله والعرف واللغة على ما مرهما لا يعني ان العرف واللغة يدرك على معاناة العقل والنفس فلان
 قال قيل اشارة الى ضعفه قول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى مستكرا لطلاق العقل على القوة
 المذكورة اما لو كان قائدا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق
 على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل المحنة وقولهم ان الله تعالى خلق
 في احسن صورة فقال قبل فاقبل فقال له انما اكرمك بخلقك اكرمك بخلقك اكرمك بخلقك اكرمك بخلقك
 انما اكرمك بخلقك انما اكرمك بخلقك انما اكرمك بخلقك انما اكرمك بخلقك انما اكرمك بخلقك
 قوله علم تقييده لا يعني عدم تقييد العلم بالضرورة الاستدلال او نحوها بان يقول بغير العلم في الالهيات وفي
 معرفة الصانع مع اتيان معرفة بلا علم الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلوم فاذن ما قال الفاضل
 المحسني من ان عدم تقييد اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو
 واللا يفهم من عدم تقييده هو الاول دور الثاني قوله فغيره لفرق المخالفين فتخصيص الشارح السمنية وبعض
 الفلاسفة قاصرون للمخالفين فرق الاول منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما استلزم
 والمحليات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله
 فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة انه يعني المرجح بقوله بناء على كثرة الاختلاف في الالهيات
 فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السمنية اذ دعواهم
 ينقل جميع النظريات من العلويات والحدسيات وغيرها والدليل محقق باعلها اذ كثرة اختلاف فيها فلو
 دليلهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لان هذه النسبة لا يمكن قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب
 مسئلة من مسائل النظر في الالهيات فافادة النظر العلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعواهم اشبهت كونه من

بوجه لان هذا نسبة عدم المعلوماتية ليحقق التناقض حاصله لان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الهيات لانه
 راجع الى امتناعه وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون المظهرية بانه لو كان ذلك الله وصفاته معلوما بالنظر لكان ذلك
 وناقض التراء فيه لكن الله لا يمتنع فاللزوم مثله لتعريف الهيات فلذلك مفيد للعلم به لكان النظر مفيداً للعلم
 في الهيات فبناقض الفرق بين الحكم الالهيانية والسلبية في افادته النظر لانه لا يرضى بجماعه الا اذا كان الكبر
 قوله لكن يريد ان يعبر عن هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعى النظر لا يفيد شيئاً من الجوانب العلم اما اذا
 اعترفوا بافادته النظر على ما نقله الامام من انه لا نوع احد في افادته النظر وايضا الجواب في افادته اليقين فالتناقض
 لا يجوز ان يقول النظر انما يفيد العلم بان النظر لا يفيد اليقين في الهيات لانه العلم بها حتى يتبين انفس قوله يريد
 انه حاصله انما لانه لو افاد شيئاً لم يكن فاسد الجواز ان يكون فاسد في نفسه ومفيد للعلم لانه لا يمتنع من معرف
 بان النظر مفيد للعلم فهذا ايضا فليست فيفيد العلم عند بانه لا يفيد العلم في نفسه الا لشرعية اعني المركب من القدرات المسلمة
 عند المحض بشاغل في الكتب والقول بعدم افادته العلم لعدم صدقه في نفس الامر قول بل لا يجابه قوله هذا انما
 ينفي العلم الاشارة الى البراد اعترض على قوله فارسل الى حاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المسد لا هنا
 تعديها عما تدل على مناع العلم بان النظر مفيد للعلم لانه ليس مفيداً في نفسه لا حاصلها ان كون النظر مفيداً
 للعلم لا يمكن ان يكون ضرورياً حاصله بل لا يستلزم ولا ان يكون نظرياً حاصله لا يستلزم لا يشك ان
 انما يلزم منه ان لا يكون النظر مفيداً حاصله لنا اصلاً وهو لا يستلزم عدم كونه مفيداً في نفسه للمدعي
 الثاني قوله لكن العقل بنفسها اشارة الى محض الاعراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا
 اذا المقصود الاستدلال على انما يتبع على العلم ولا يمكن دعوى الشيء بل العلم به للمتكبر ينكرها معا اي يدعي كون
 النظر غير معلوم لنا وانقضاء هذا الجرم اما بانقضاء نفس الافادة او بانقضاء العلم بها فاذا افادته الشبهة
 المذكورة انتفاء العلم ثبت صدق المنكر وخلاصة الجواب ان لا يدعي المنكر لنفسه الافادة بل في العلم بالحق في
 بوجه ما يعلم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك ان لو لم هذه الشبهة لزمه وتيقظ ادعى المنكر ان العلم بالنظر بكون
 انما انما وانظر بعين النظر على بقية المضاد والمعنى ان يلزم اثبات افادة النظر لمخصوص العلم بافادته
 ذلك النظر لمخصوصه لان اثبات القضية الكلية القابلة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر لمخصوصه موقوف
 على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيداً مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك
 بالنظر لمخصوصه يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفسه فادته العلم وانما اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال انه

مما سبق اثبات افادة النظر بخصوص بافادة النظر لمخصوص ولا في انه اثبات الشيء بنفسه لا بمعنى اثبات الحكم بالنظر
 العلم به يستفاد من النظر بان العلم بالاعتدالات مرتبة في علم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم
 بافادته الا ان كونها مفيداً كثيراً من النتائج لا بالنظر الصحيح مع الغفلة عن العلم بكونها مفيداً للعلم بالثبات. وعلى تقدير
 اثبات تلك القضية الكلية بالنظر لمخصوص استفادة العلم بان النظر لمخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيداً ولا دخل
 في استفادة العلم بالاعتدالات من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح اهـ وحاصل تزييفه
 العلم بان النظر مفيداً يستفاد من العلم بذلك النظر العلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
 فيعود المحذور ولا النتيجة لا بد من العلم بالضرورة فيلزم من العلم بالضرورة والعلم بتحقق المألوم ولذا اشترط
 الشرح في ان نتائج التقطع بكيفية اندراج الصغر تحت الاوسط ليحقق العلم بكيفية افادته وما ذكرته من اننا نحصل
 كثيراً من العلوم بالنظر الصحيح مع الغفلة عن العلم بكونها مفيداً لا يدل على عدم العلم بافادته بل على عدم العلم بان
 بافادته كيف ولوله بغير العلم بافادته لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه اهـ
 يعني ليس المراد من الدوام معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا
 بل المراد ان توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقفه افا في النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى
 قوله وانه دوران سبيل لزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر لمخصوص موقوف
 على افادتها والحال ان العلم بافادته هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر لمخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية
 كانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان
 يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه محجة لا ادم العلم
 بافادته النظر لمخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاداً من الاصل يجعل كبرى الصغرى السهلة
 الحصول انما يدل على استلزامه اياه وايركا استلزامه من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الاصل المعين فليس
 موقوفاً عليه لولا ان المجمل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لاننا اذا اثبتنا الكلية بالنظر لمخصوص موقوف
 اثبتنا حكمه بنفسه وذلك لا يدل على حقيقة بل على محضى على المعنى المجازي قوله حاصلاً ان اثبات الكلية اهـ
 لانهم يلزم من اثبات افادة النظر بافادته النظر اثبات الشيء بنفسه لا بالنتيجة هي افادة النظر حيث يكون نظراً
 والمثبت هو افادته حيث انه لا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد القضية الشخصية القائلة
 هذا النظر موقوف حيث انه مفيداً لاثبات تلك الكلية هو النظر لمخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معبراً

بعنوان النظر المخصوص ^{حسب} هو عرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه
 افادته من حيث ذاته والادراك من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادته النظر المخصوص
 من حيث كونه نظرا لان ادراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه
 نظرا ولا دخل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية ^{الشخصية}
 من حيث اخذها بعنوان شخصية ضروريا بعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب بل ان لم يتعرض له الشارح
 والمقصود من ذلك ما توهم من ان هذه القضية ^{الشخصية} تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادته
 نظر اخر لها ويحكم فيه ايضا فاما ان يدل هذا بغيره فيلزم الدوام والتسلسل وحاصل الرفع ان تلك القضية الشخصية
 ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث ^{حسب} انه مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل
 غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة
 اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف ببلاتها وكسبها باختلاف العنوان فان
 قولنا ما قال العالم وجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود يدل على قوله الاول انه يعين قوله بالوجه يدل على
 ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول
 تفسير للبداهة صانف لاحذ فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذا العلم الحاصل بالاول للوجه لا يحتاج اليه
 الى سبب اصلا من اسباب سوى التوجه وانما قال الاول انه لا يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى الخفى والمعنى
 غير احتياجه الى ملاحظة امر اخر من تكرار احساس وهذا من تجربة قوله وجعله تفسير الاول لا يفيجب قوله
 من غير احتياجه الى الفكر تفسير او بيان الاول التوجه فليس المراد بالوجه الاحتياج الى شيء اصلا كما يفهم من ظاهر
 بل ان الاحتياج الى الفكر والترتيب كماله لا يفتقر الى تبيين الشارح كانه يدل على المراد بالضرورة ما لا يكون له اسباب
 مدخل في حصوله حيث فسر ككسبى المقابل له بما يكون له مباشرة الاستنباط مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال
 ان ما حصل من غير فكر فهو حاصل بذاته مباشرة الاستنباط ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين
 استعمال الحدس والافاضل فيه بحيث كان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن القسم فان كل ذلك لا يتعلق
 بما سوى الفعل من الحدس والتكرار اقول هذا في الفضا في وجه حصول اسباب الثلاثة من الحدس والتجربة
 والبداهيات والنظريات من جهة الكلية العقل فانه المفضى الى العلم اما مجرد الالتفات او بانضمام حدس والتجربة او
 ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يدل على تبيين الشارح كانه لا يدل على

من ان يحصل بعد استعماله المحقق فحواصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى مباشرة الاسباب ليس مستقلا في
 في حصوله كما لا يخفى قوله اللفظ من عبارة المصداق يعني اللفظ من مجموع عبارة المصداق ونظر الشارع حيث ذكر المصداق
 الضروي في مقابلة الاكتساب في فقرة الشارع بالحاصل عبارة الاسباب باختصار الصواب وكهنا في مقابلة الاكتساب
 المعنى ما ذكر معناها ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرف قوله ويرد عليه الخ لا يرد
 على ما هو انظر ان المثال الذي ذكره للصواب ليس هو فقال به بالمعنى المذكور كان حصوله موقوف على الالتفات للمقتضى
 ونصور الطرفين المقتضى وكونه كسبيا فلا يصدق عليه ان حاصل بدون مباشرة الاسباب باختصار الصواب
 ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات ونصور الطرفين كما يشير اليه عند مباشرة الاسباب بنظر النظر
 في الاستدلاليات ونقل الحجة والا صغرا في الحجة ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضمور والكسب قسمين للتفصيل
 دون التصور والاصطلاح على خلاف قوله وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اى يرد على ما هو الظاهر
 يلزم على تقدير ان يكون الضمور كما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من
 التجربات والمحدثات متروكة البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارع في وجه حصول الاسباب
 ضرورة ان ليس بصواب كعدم حصولها والالتفات لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي العلم حصوله بالاستدلال
 والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يشبه بالاستدلال بما ذكرنا اظهر ضعف ما قاله الفاضل الحلبي من ان لا يكون الحدس
 والتجربات متروكة البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخلا في كاشف
 ان استعمال الحدس في تكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال
 كما يدل عليه المصداق وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب
 الاسباب فاما قول يمكن ان يقال التجربات والمحدثات ادخلت في الضمور كان حصولها وان كان بواسطة
 الحدس والتجربة لكن بتوسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما عرف في وجه حصول الاسباب
 ولما جعلوها ما ثبت بالعقل وان كان استعانة الحدس والتجربة مدخلا فيها قوله فالاولى اه يعني الاول والمراد
 بالبداهة عدم توسط النظر بالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمئ الوجوبات والمحدثات
 والتجربات وقضايا قياسية معها ويكون الاستدلال والاكتساب مترادفين وما قاله فاولى اشارة الى ما ذكره
 الشارع ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة اه يعني المراد العلم الحاصل بقربانية ان الضمور كسبي
 الحوادث والحدوث لا يتردد الحصول كما يعم الحاصل وما من شأن الحصول وان يحصل فلا يرد بالتفصيل العلم

الواجب فإنه وإن كان صادقا عليه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدرا للبشر على ما هو من هاهل
 الحق من العلم بحقيقة الواجب يمكن عزها أصلها مباشرة الأسباب بمعنى أنه لم يحضر عبادته تعالى بحقيقة بعد استلزام
 أسباب العلم أن حقيقته ليس بمحصل بالفعل قال النقص بالعلم بحقيقة الواجب إنما يرجع على ما ذهب من قال أنه
 العلم بحقيقة الواجب لحيات بغيره لا القائل بأنه متنازع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبذلك من المتأخرين والمعروفين بهذا
 جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء المحققين معتبرا في ماهية العلم ولا حاجة إلى التفتيد بالحاصل وأطلا العلم على ما ليس بمحصل
 لا يجوز سيا على ما ليس من شأنه أن يحصل انتهى قول اعتبار الحصول في ماهية العلم إنما يظهر علما عرفه الحكماء من أنه الصلوة
 الحاصلة وأما على ما عرفه المتكلمون من أنه صفة توجب غير ما لا يكشف به أنه غير ظاهرا أن يكون ذلك الصفة حاصلة أو
 عزها صلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما يشمله الحصول مساحبة شائعة فيما بينهم فيجوز التفتيد
 للعلم ذلك لا يهلم وأما أن حقيقة الواجب ليس من شأن الحصول فهو من هذا الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه
 فلهذا في شرح المواضع قوله لكن يرد أنه يعني الشائبة الواقعة في الضرورية بالعلم بالشارع وأدرك الحسنة
 فيه وبين وجه ذلك بالبرهان بالحسيات ليست حاصلة بمجرد احساس المقدور لنا والاحتمال الخبر في
 جميع المواد متخلقة في وجدان الصغر والى السكر ما وروية الأحوال الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في
 حصولها مع احساس من أمور أخرى يضطر العقل إلى الخبر بسبب تحقق تلك الأمور في بعض المواضع دون بعض
 وتلك الأمور غير مقدور لنا أدراكها فلهذا فاصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل احساس من مع احساسه وكيفية
 حصولها فلا كانت مقدورة لنا لما كانت معلومة بخلاف النظريات فإنها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا ولا يكون
 آخر مدخل فيها والقول بأن يجوز ههنا أن يكون ما يتوقف عليها حصول الخبر ولا تعلمها مفصلة عما يصح
 والجزاء أن يكون البديهيات الأولية أيضا موقوفة على أمور لا تعلمها وفيما قرنا لك استغارة إلى فقه شبهة
 وردت في هذا المقام تركتها موقوفة على المزمع قوله وجوابه أن الشارح إذا حاصلة من البرهان الحسيات
 في الصغر عرفه بما لا يكون القبلية مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما لا يكون القبلية مستقلة فيه فيدخل الحسيات في
 حقهها على أمور غير مقدورة كما مر من ادراج الحسيات في الكسبي عرفه بما لا يكون القبلية دخل في حصوله والضرورية
 ما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي حصولها بالاحساس المقدور فإن قيل كون القبلية مستقلة
 في حصولها فلا خلاف لهذا ههنا النظريات فتتوقف على مبادئ ضرورية فلا يكون القبلية مستقلة في حصولها
 أم تفهنا على المبادئ التي هي المقدورة قبل المبادئ المستقلة الاستقلال عادة بمعنى أن الكسبي يتوقف على مجرد تقيدها عاد

والعلم كذا في ذلك وعبر الثاني ان العلم ما ذكر ان يكون العلم الذي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدر
الا ان يكون نفس العلم بمقدرة قوله وجه التناقض اذ حاصله انه جعل الضروري اولا مقابل الكسبي
ثم جعله قسما مرتقبه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كور قسم الشيء قسما مرتقبه وهو يستلزم التناقض
اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس بالتساوي ومن الثاني ان الكسبي حاصل الدف من لزوم ما ذكر للتغايير القسم
والقسم قوله وليس يستعير لا يعني ان دفع التناقض فرع تخيل وهمي انما يتجلى التناقض واجل الضرر لعقله
وهو ما يقابل الكسبي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية الحاصل بنظر العقل ^{العقل} والاستدلال
قسم من المقابلة وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتلو حصول العلم سواء كان ضروريا بلذا وسبب هذا اسباب وجوب
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من اسباب الى ما يجد الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصفه اسبابا
والى ما يجدته توسط الاختيار وصفه اسبابا ثم قسم مطلقا الى سبب الشاملة للبداية وغيرها المتحققة في
والاستدلال على ما هو الظاهر قوله واسبابا اسباب العلم من غير تقييد بالبداية وغيرها الى ثلاثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب
الخاص منها وهو نظر العقل الى توجهه وملاحظة الى الضرورى والاستدلال ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسم
قسما منه اذ ليس بنظر العقل من اسباب البداية حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصله بالبداية فيكون
في الذي يكون الصبر وكما منه فيلزم التناقض بل هو شامل بنظر العقل وتوجه الى ان يكون على حد البداية كما
في الواجبينات كالعلم بوجوده وتوحيده فانها حاصله بملاحظة العقل التي ليست بمقدرة للعبد بل
المباشرة كما في النظريات والمبدئيات التي سوى الواجبينات فانها حاصله بملاحظة العقل التي هي حاصله
بالتفكير واختياره وحصوله بل ان المباشرة يكون ضروريا ما حصل منه بالمباشرة يكون بطريقا بالمتدليل المتكلم
او هذا نهاية تجر كلامه حتى قوله ولو سلم كذا لمسلم المقسم هو اسباب البداية لكنه يجوز ان يكون
بين المقسم القيد التي حصلت اقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيكون ان يكون بنظر العقل لاجل التقييد
المباشر بحصوله قسم اعم من وجه من السبب المباشرة فان بنظر العقل متحقق في الواجبينات وليس سبب المباشرة
متحقق في الحسب والتجرب الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحقق في النظريات والمقسم للضروري والاستدلال في قوله
ثم الحاصل بنظر العقل ضروري على ما اقول الوجه الاول انه العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الداعم للتأمل للسبب
وغيره وانما يكون بغيره اذ احاط في انما في لا يلزم التناقض اصلا وبما حرقنا للتأخر ما قيل في تجر ان يكون بين المقسم
والاقسام عموم وجه يعين انما في هذا ملاحظة مفهوم التقسيم المراد بقوله المجزون ما يفيض او استوفى

أبيض وجوان أسود كذا وان لم يكن ان يكون بين القسم والقسام من وجه لكنه انما يقسم في
 القسم بل محتجوا ان ترى ان الأبيض الذي هو قيد حصل القسم الحيوان من وجه الحيوان وهذا الفكر
 كما لا ينبغي قوله يعلم بر دعي التقسيم الثاني انما نعم الضرورى في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بل ولا
 فكر لكن لا ينبغي له على يد التناقض بل كما جعله لوجعل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر
 حصل من نظر العقل في الضروريات والاستدلال في الخروج الحديسيات والتجربيات ضرورة انما اخذنا من نظر العقل في
 بالاختلاف في الضرورى لعدم حصولها بأول التوجه لتوقعها على الحدس والتجربة وكذا في الاستدلال لعدم احتياجها
 الى نوع فكر فاحتاج دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى التفكير لتفسير الأول التوجه فحصل للضرورى معنى آخر وهو
 حصل بدون فكر فالباعث على ما حل الضرور على معنى آخر ليس لزوم التناقض على من علم عدم استقامة الجسم
 واما العقل للتفكر في قوله من غير احتياج الى التفكير على المعنى اللغوى اى من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة
 فتكون الحديسيات والتجربيات داخله في الاستدلال ولم يحصل للضرورى معنى ثانى لان مقتضاه الضرورى المحاصل
 بأول التوجه بقوله الكل عظم من الجزئيات عن ذلك لا احتياجه الى الكفالات القدر وقصور الطرفين المقدر
 وبما مرنا لك ظهران ما قاله الفاضل الحشى وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بالحديسيات التجريبية
 وسائر الضروريات القادرة كانت داخله في الضرورى ولا شك ان الضرورى باعتماد كونه مقدرا لخاصة
 بمباشرة الاسباب قسمه الى الاستدلال وقد كان الضرورى متما للاستدلال فيلزم ان يكون قسمه انتهى قسمه منه فيحتاج
 الى جوابا لتأخره بعد عن المقصود عمل اذ ليس المقصود ان الضرورى بالمعنى الاول متمم للحديسيات والتجربيات
 والضروريات المقدرة قبل مقصود ان ما ذكره الشارح من ان في محل الضروريات على المعنى الثانى
 دفعا للتناقض ليس صحيح لعدم التناقض في كلامه بانيه دفع لبطلان المحصور اى هذا من ذلك واعلم ان مقصود
 المحصر من قوله ولدت تتعري كيفي تخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية فاسية بمعنى لا بتفصيل التناقض
 الذى يقضى الى اعتبار المعين للضرورى نعم فبما التناقض لكنه يرتفع بآدنى تأمل قوله فيحتاج
 الى دفعه انما لا يمكن انما لا سببا بالمقدرة للعلم بالنسبة الى عمارة الخلق لبطلان حصر سبب العلم
 في الثلاثة ويحتاج دفعه الى ما يحتاج دفعه النقص بالحس والتجربة والواجدان وهوانه ليس لهم عرض متعلق
 بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل ولد العجوة في العقل وان كان باستثناء الحدس والتجربة والوجدان
 والاهام لكنه ليس سببا لعمارة الخلق فلا يكون داخل في القسم اذ القسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

احتياج في دفعه الى ما ذكر قال الشارح ان خصيص الصحة الا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة
 الشيء ايضا والخصيص بهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المنبادر من إطلاق الصحة ضد
 المرض قوله وفي استدراكه انه لا يمكن ان يقال من سبب المعرفة بالشيء قبل المعرفة فيقتل التصور والتصور
 والكلام ههنا في الصدق فادرج نقض الصحة اشارة الى هذا قوله وايها من خلاف المقصود ان الصحة يقال
 ما يقابل العتسا وعلى ما يقابل المرض وعلى التبادر وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي اربعة التبادر منها بلا قرينة
 ايها من خلاف المقصود قبل المراد بالشيء الحكم الذي هو اوقع والادق ومعنى صحة مطابقة للواقع وقد هرق
 سببه المفاسد بيان تحقيق معنى الصحة والكذب بهذا المعنى فطهر صحة الصحة وفان ذلك اذ ارجحها الاشارة
 الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحقق بقوله وجوابه عليه فان حمله على معنى المطابقة
 خاف والمتبادر وفي استدراكه انه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة مقبولة في مفهومه وايها من خلاف
 المقصود قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لان جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلع على غير اليقينية
 حيث حمل الجملي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقض حال وما لا فلا معنى له اذ كنهه كان المشعرة بالظن
 قوله فتناس وحده القائل بعبارة المصداق لا يدل عليه صريحاً ولم يطلع عليه الادراك مطلقاً فتناسا على ما
 قوله وبما سببه ولكن ينبغي ان يحيل النجلى بحيث عم التعريف او كونه خصصه ثانياً فان قيل حصر اسباب في الثلاثة قرينة
 صريحة على ان ليس المراد العلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالحج المقرون والالهام وخبر الاحاد
 الرؤيا فلهذا ان يكون المحصر للاسباب المغمدة للعلم لا يختلف وهذا القدر كما لا يراكم كان قوله
 اشارة الى وجه التسمية وانما ذكر هذا التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العلم مشتق من العلم بمعنى
 العامة على ما يعلم به كالتحليل لا يخفى ثم سمي بما سوى الله تعالى من الوجودات لانه يعلم الصانع قوله والسير
 التعريف لا ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح
 في تعريف الصانع وصار التعريف عامعاً وما لا بد منه والمشهور ان جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى المصطلح
 واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور ان كل من حمل الغير على المصطلح بعيد عن فهم
 وعلى تقدير التسليم بمراسد ذلك قوله من الوجودات كذا غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله فيا
 علم الاحكام اشارة الى المباحثه اي معنى لما كان تعريف العالم ما ذكره هو ما لا يمكن من جهه الاول اجواز إطلاقه في
 على الجزئيات فايها الموجودة بالذات والثاني اختصاصه بالاطلاع على المحرم حصة اورد خبيعة الحجج وقال من الوجودات

والله يقول له يقال عالم الجناس فان كان الامثلة من الجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجناس
لعمري معنى قوله من المصنف ان الجناس الموجود في اطلاق العالم على كل واحد من الجناس اشارة الى انه
اسم موصوف للمشارك اي بين جميع الجناس عند كونه ماسوي الله تعالى فان القول بقدر العلم
حسب كل جنس كلفظ العين قول بل لا دليل وكذا جعل الوضع عاماً والموضوع له خاصاً فانه مخصوص
بموضع عديدة واذا كان موصوفاً للمعنى واحد مشترك بين جميع الجناس يجوز اطلاقه على كل واحد من
الجناس على كل ما اطلاقاً للملك على جزئية كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر ويكره على كل ما اطلاقاً
لاهم اسم للملك اعطف على قوله اسم للنقد المشترك اي فيه اشارة الى ان ليس اسم المجموع والاما صرح به في قوله
تعالى رب العالمين القول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلا في الاصل لا يصلح اليه بل موصولة داعية اليه قال الشاعر
في شرحه الكشاف هو اسم الكل جنس وليس اسم المجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان
قيل عبارة المصنف في ان اللفظ اسم للمجموع حيث قال في جملة اجزائه حادث ذو جزئيات ففي تفسير كلامه
بما ذكره في جزائه قلنا لا نعم ذلك فان قول العالم بجميع اجزائه حادث قضيت كلية معناه كل جنس يطلق
مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث قضيت اشارة الى ان كل جنس من الجناس حادث مع حدوث اجزائه
التي يتركب منها والخارج منها في الخارج تركب من جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من اعمامه وان
السقف هو البنية والردعي افند سفة هذا والفضل في توجيه عبارة المصنف وجه تركب الجناس في الاطلاق
في توجيه قوله المصنف الصواب في الاستدلال النوعية لا المقص من هذا اذ هو ما يتجه من ان
وصوره ما نسب للنوع والجنس فان القلة سفة قوا والصفة الجنسية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان جنسها
طبيعية لا سفة لا تدل على ذلك والخارج عنها من كونها فلكية او عنصرية زائدية هو ائدية غير قديمة بحسب قوا افرادها
الشخصية فجنس العناصر عن افرادها الشخصية لا على طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بحسبها بمعنى ان
الصورة النوعية طبيعية جنسية شائعة في جميع العناصر عنها المقتضية لانها المختلفة غير قديمة بحسبها لانها لا تدل على ذلك
فيكون ظهورها من اعمامها بغير الكون والصواب في الحكم على صور النوعية وليس الصورة الدائرية بالعكس حتى يجوز
ان يكون نوع النار حادثاً بسبب تحركات العقلية عن نوع الهواء ولا يبرر بها عن طبيعتها الجنسية وحاصل اثر
المشهور ان كان الصواب النوعية قديمة بالجنس لكن بشكل عند سقاء الصور الا سفة جنساً اي العناصر الارضية
فانها باهتبار تركبها من اعمامها سفة اذ فيها علة في تحليلها الى عناصرها من جهة المولى الثلاثة اعلى منها

طبيعتها

والحكمة القديمة بالنوع فانه صيرجها بان صورها صراقة على حالها في امثلة المواليه ولذا يتصل كل واحد
منها بعد الاقتران بكونها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردا افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كما
لحكمة فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردا افرادها والا لا يكون المواليه قديمة بالنوع
قد معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس ونحوه في حالات نوع النار نعم ان يجوز الانقلاب بحسب الكبر والفساد
في الزمان ليستخصه بكل نوع فكان المثارع بذلك كرجس الحسب وقال الصلح وطنا قديمة والدعوه الى
هذه التحقير المفهومه ان يشكال والادب بالذم النوع الاعدا في اعنى المذبح تحت الخبز فيصير على له في اثنين
ويكون موافقا لما هو قوله قديمه بالزمن انه قديم بقاءه باضافته الى العليق فكم احسن ان اعد قديم المواليه فان
استغناؤه عن المحل لا يكون محتمرا بسببه في تحقير ليرد في قوله قديمه لا يخفى الا يعنى التعريف في قيام العين بالذات يصدر
على المركب من عين وعرض قائم بذات العين في اسير المرب من الخشب والهيئه العارضة لها بسبب التالف فاصدق
عليه انه محتمر بنفسه غير انهم محتمرون لغيره لثبوتهم عدم صدق المعرفه عن قيام العين على المشهور انه لا يعرف
يصدر عليه القيام بالذات المختصة به وبما هو ذلك اندفع ما قيل في دفع هذا المنع من ان الوجود النوعية
معبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصور المفروضة انها من اجزاء مقسمين لان هذا الجواب انهم
لوقوله عبارة الحسب ان يتصور في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكونا مع انه ليس بعين فيكون
المقص اطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدر عليه تعريف قيام العين بالذات كما يصدر
المعرفه ان يتصور بالعين وهو ليس بعين في ذاته في اعتبار الوجود النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قالوا
لان بعضها ثم هو الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبر بها العقل وضع هيئه مخصوصه من غير ان
اكون الهئه مقومه فانها امر اعتباري غير موضوع فكيف يكون جزء الوجود واجبا على الاشكال المذكور ان معنى القصر
ان لا يكون جزء من المخصوصه واسطة في العرض والغير لذات المجموعه انما عرض بواسطة جزءه الذي هو العين كما يقتضيه
اقسام العرض ان لا يصدر على ذلك المركب من غير موضوعه بل بواسطة جزءه قوله ليس من اجزاء عين وجوده
الا علم انه قد استوفى بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع فصر
السيد الشريف في شرحه عدم تمايزها في الاشارة الحسية والشارية فلا يكون وجود العرض في نفسه وجوده
في موضوعه في معنى انه ليس وجوده امر اخر غير وجوده فيه وقيامه علم ما يدل عليه لاجل وجود الجسم في الخارج وجوده في نفسه وجوده
والحكمة امر اخر ولذا علم انما كان في وجوده السيد السيد بان لا ليس بشئ اذ يقال ان جلاله في نفسه فظاهر

بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة محسبات الذات وايضا مكان ثبوت الشيء في نفسه مكان ثبوته لغيره
 لا يكثر لها يتحقق الوجود ون الثاني فان للبياض مكان ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان المكان
 متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين يمكن الجواب بان عبارة ^{المشروع} على محموله على المتناهي كالمشهور والمقصود اتحادها
 في الاشارة للحصية فتأمل قوله بمعنى البعد المفروض انه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف
 اعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على ^{ها} يا قائمة بل المعنى اعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا وتاليا وتاليا
 الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف ثلثان يقع الثالث على تقاطعها فيحصل مثلث متجانس
 من ثلثة خطوط جوهرية فالاصطلاح المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالث عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد اذ
 يمكن جود الابعاد المتقاطعة في اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة ^{والخطوط}
 المستديرة كل في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة قوله مرد بان المتقاطع اذ يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية
 لحصوله بالربعة اثنان يتألفان في الطول ويقوم الجزء الثالث بحجب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على
 الذي قام بحجبه الثالث فيحصل العمق ^{بما} يتألف من اجزاء ^{التي} فيحصل الطول وقام بحجب مشاع فيحصل العرض
 وقام وعلى ب فيحصل العمق فلهذا الابعاد ثلثة احدها من اب والثاني من ب ج والثالث من د ب متقاطعة
 على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحقق فان قوله يقوم على اربع صفة
 لقوله ثالثا لا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل له التقاطع وان حصل الزوايا القائمة على هذه الصورة واذا
 وفوفه الرابع انفتح احدهما الرابع كما في المواقف ^{التي} يقال ان صفة كل واحد منهما تجزئ الموصول الذي يقوم عليه الرابع لو يقال
 ان احدهما لعدم تعيينه وحكم الذكرة فجوز وفي جملة التجزئة صفة له على نحو ما قال الفاضل الجليل في حاشيته
 ان جملة كثير اياه في قولنا فلان كثير اياه صفة لفلان اما بتقدير الموصول وبان علم الحنفى في حكم الذكرة فان
 تقاطع الابعاد على القوائم والخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كما قلنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد
 الجواهر المتعلق لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افادة بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا
 ترجع اذ المقصود من هذا البيان فائدة قوله رجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفة لما في المواقف وقم ما قيل
 حاصل ما ذكره المشاهر بقوله بل هو نزاع في المعنى ^{الذي} وضع لفظ الجسم اذ ان لفظ الجسم يطلق على كل اوكا
 ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه رجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم اصطلاح
 موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح المركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وان كان لزوماً فظاهياً بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجنب ثم لم يتحقق مطلق التركيب او التركيب من ثلاثة او من ثمانية
 فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجح الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبت معنى انه نزاع في اطلاق اللفظ
 بحسب العرف والمقتضى فلامناً فاقا بين كلامهما قوله اي مطابقاً للواقع اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض
 شيء غير شيء بحسب العقل كذا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء بحسب ^{عقلي} التوهم جزئياً وفائدة ايراد الفرض ان الوهم
 ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او كانه لا يقدر على احاطة ما لا ينتهي به الفرض العقل لا يقف لتعلقه
 بالكلية الشاملة على الصغر والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشكال المحقق الطوسي وبعضهم يفرق
 بينهما لكن عادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي انه لصغره لا يدرك الحس
 ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقلي فهو انه امر غير مقسم في نفس الامر فتصوره يوجد ^{نفساً} لا
 كما يكون تصور مطابقاً لما في نفس الامر كما ان تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكناً اذ للعقل ان يتصور
 المستحيلات والامتناعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابقاً للواقع والدليل العقل فرض
 كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضاً عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق ^{تصوره}
 العقل فيه شيئاً غير شيء لانه غير متضمن في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه
 وبما قرأنا اندقم ما قال بعض الفضلاء انه كخفاء في هذه الكلية وخبر للمع اذا لم يكن فرض اشتراك الجزئ ^{المتضمن}
 في كثير من الفرض فيه متضمن كالفرض كما بين في محله لان الفرض المتضمن في الجزئ الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى
 التقدير المتعبر في تعريفه للتصديقه اعني ملاحظة العقل تصوره فانه غير متضمن في شيء من الاشياء على ^{حقيقته}
 ولو حل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فانه تجويز انقسام محتمل
 كتجويز اشتراك الجزئ وان لم يكن تصورهما متعين ولعل المحتشك تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان لم يكن
 دقة وان افكر دفعه منع حصر العين في الجسم الجوهري بالجزءات ونحوها ان المنفصل بالتقسيم حصر العين ^{المتضمن} لا يثبت وجود
 والجزءات ونحوها لا يثبت عندنا فهو خارج عن القسم قوله لا يقال احتمال جزء كدليل الا يعني لامر المقسم حصر ما ثبت
 وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني الجزء لا كدليل الدليل على حدوثه وهذا يناقض
 الفهم اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للوجود والمحملة الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء
 كدليل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور عام سمي انما يدل على حدوثه كونه في جزئ والجزء الاخر لها
 فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحتشك من ان هذا الراجح على هذا التقدير مع الجوابين الراجح كونه

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سياتي بقوله وههنا المجازاة فليس شيء كذا الاعتراض الذي ذكره الشارح
 منه صفري الدليل على العالم اما اعراضا واجساما او جواهر يانال من الحاصل المذكور مجازا كونه مجزئ او الجواب
 بنهاية المقدمة المنوعة بل المقصود هو ما ثبت وجوده فالجواب في اجابة عن المصنف والاعتراض الذي ذكره المحقق بقوله
 لا يقال له اعتراض على هذا الجواب يانال من المقصود هو ما ثبت وجوده بل بنهاية من المصنف في هذا الاعتراض والجواب
 متاخر عنه ثم يفتي كما يشهد به العظة السليمة قال الله تعالى في سورة النور من القرآن لا يقال له في الجواب
 الجواب عن اعتراضك لكونه وجودا كذا في قوله تعالى في سورة النور من القرآن لا يقال له في الجواب
 الدليل على وجوده لا ينفك عنه في بناء عرضاته انما هي في قوله تعالى في سورة النور من القرآن لا يقال له في الجواب
 الدليل على ما سيجي ان كان له كونه المجزئ فهو مجزئ الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شئ من
 وجود المجزئ بدو البكون في المجزئ متضمن فيكون حادثا البته فلا معنى لعدم كماله الدليل على حدوثه قوله وايضا
 وجود جوهر مركب الاعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر لجزأ عن ذلك والمنع ان كان مثل هذا المنع وان كان
 قوله واما مركب مجزئ فهو الجسم بايقال جسم المص المركب في الجسم ثم مجزئ ان يكون المركب حاصلا من
 جوهرين مجزئين فلا يكون جساما فلم يلقفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لاننا نقول العرض بيان ان هذا الجواب
 عن الاعتراض الاول يعني ليس عرض المص قوله والعالم مجزئ اجزائه اجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة
 الوجود اذ المقصود من اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم اجزاء المعلومة الوجود فقدم بيان حدوث الجسم
 من الجوابات لا يبين في عرض المص قوله واحتمال المركب الجواب عن الاعتراض الثاني وحاصل ان التركيب
 المجزئ ان كان مجزئا ان لم يدره البلية احد فلذلك لم يلقفت اليه المص واوردته بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم
 بخلاف المجزئات فان كثير من الناس قال بها والفت الى ذلك وبعبارة التمثيل قوله اي مستقيم اه يعني ان يفتي الخط
 بالمستقيم ليس له اصطلاح بل هو بيان الواقع اذ لا ريب من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على
 تماسها مجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به التماس من ان يكون من خطها على السطح فيكون مستقيما
 لا استقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما وغير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عند ذلك
 وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كونه المقتل المجزئ لبيان الموضع اشارت بحسبه لانه طرف ونهاية غير
 له والكرة الحقيقية غير نهائية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في التقدير
 بمعنى انه يمكن ان يفتي بغير المحدود فما قيل ارجو الخط المستدير بالفعل لا ينافي في الكرة الحقيقية ليس شيء وانما

أقال بالفعل لأن الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى أنه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا يبا
 الكثرة الحقيقية وإنما قال عندهم لأن بعض التكثير ذهبوا إلى أن السطوح مركبة من الخطوط المجزأة فيكون الخط
 المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذه تحت عبارة الخشبي لا يخفى أنه لا فائدة في تقبيل الخط بالفعل
 في قول الشاعر إلا كان فيها خط بالفعل إلا فالوجود للخط المستقيم مطلقا لا ينافي الكثرة الحقيقية اللهم إلا أن يكون
 بيا نالوا قه واليضا أما يتم لو كان قيدا لمستوى في قوله على السطح الحقيقي مراد محمولا على غفلة الشاعر ما قاله البعض لا فاصل
 والظ من عبارة المراد ما يكون سطحا حقيقيا احصيا سواء كان مستويا أو غير مستوي أصل لـ أن لو وضع الكثرة الحقيقية
 في قدر من مجسب الجرس على السطح الحقيقي لم يكن المماساة لا يجزء غير منقسم لأنها لو كانت مجسب ثلث الكثرة
 خط بالفعل أما مستقيم أو وضع على السطح المستوي أو غير مستقيم أن وضع على غير المستوي فلم يكن الكثرة الحقيقية
 لا وجود للخط بالفعل بيا في الكثرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر وحفظ قوله يرد عليه أن الفعل جازم
 أنه يعنى أن جميع أتب العداد من الواحد إلى غير النهاية أكثر من المراتب التي بعد ان ينقص العشرة من تلك المراتب هو ما
 بعد العشرة فلفظ بعد على صيغة المضارع المجهول من العجل بمعنى الإسقاط وخلاصة الجميع مراتب العداد
 مما بعد العشرة لسطوها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلاهما غير منتهية وقيل في توجيه الجميع مراتب العداد كل منها
 من مرتبة تعد العشرة من تلك المراتب مثلا مرتبة الاحاد أكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات
 أكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات ولا يخفى أنه تكلف لعبيد عن الفهم مع أن العبارة اللدنية هذا المعنى أن جميع
 مراتب العداد أكثر من عشرينها وفي بعض النسخ بما بعد لفظ الظرف المقابل للقبل فالعشرة جميع مراتب العداد
 من مرتبة بعد العشرة أعني أحد عشرة إلى مائة يتناهي وكن اتصالات عمله تعالى أكثر من اتصالات قدرته
 فأعماله تعالى يتعلو بالواجب الممكن والممكن بخلاف القدرة فإنه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير
 متناهية عندهم ولفظ التعلقات يجوز أن يكون على معناها أو بمعنى اتصالات وجميع هذه الاعتراض
 بأن المراد أن القلة والكثرة في الوجود لا يتصلو بد والنتيجة هي مراتب العداد والوجود هو الوجود
 من المعلومات والمقدورات متناهية وفي مجزأة الجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية وأما الجزاء الممكنة
 فهي لا توقف على حد كما لا تقف العداد والمقدورات والمعلومات ليه قوله هذا الوجه لكل ممكن أنه يعنى أن
 من الـ فترقات الغير المتناهية التي يقابلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى أن يوجد جميعها
 مفترق واحد حادث من إيجاد تلك الـ فترقات جزء لا يتجزأ إذ لو لم يكن أفترقا بوجه مرة أخرى لنزمت فترقاته

كونه ممكنا فيكون موجودا داخل تحت الافتراق المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل
 للافتراق مرة أخرى بامتناعه من هذا خلفه ان لم يكن افتراق مرة أخرى بوجه من الوجوه ثبت المبدأ على ما عني بوجود جزء غير
 قائل وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الظاهر وهو ما سيجي بقوله والافتراق ممكن لا في النهاية فلا يستلزم المحذور
 اذا كان الافتراق ممكنا في غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدرا لله تعالى قل ان يوجد كلها فثبت الجزاء
 قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروجه من انقسامات للتناهي من
 القوة الى الفعل ان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك يطبرها ان التطبيق بل المراد انه من شأنه وقوته ان
 ان يقبل الانقسام دائما ولا يهتدي الى حده كما يكون فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا
 يكون كل مفترق واحدا جزاء لا يتجزى ولا يلزم من إمكان افتراق مرة أخرى خلاف المفروض انه في الاول الى ان يعجز
 بطلا خروجه من الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احتمال التجزئ المتناهية المقدار على الامور الغير المتناهية
 في الخارج لا بد من ان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريان الاجتماع والترتيب حتى جازوا وجود الحركات الغير المتناهية
 على التعاقب والمفوس المغايرة على البدل ان لعدم الترتيب اذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية
 في الحساب لقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيخرج خروجها من القوة الى الفعل بجمعة او متعارفة على انهم
 وم يكون كل مفترق واحدا جزاء لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاميا قوله ارقبت للنقطة انه حاصل انهم صرحوا
 بان النقطة نهاية عارضة للخط اولاد بالذات فلا يوجد بدونها الاعراض والولية للشيء لا يوجد بدونها ولا بالفعل
 والكثرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما بالتماس جزاء لا يتجزى قوله تلك القضية مهمة انه يعني ارقب للنقطة نقا
 شسبة مهمة في قوة الجزئية الكلية فان نهاية احد سطحي المحروط المستديرا على السطح المبتدي من القاعة المتفرقة
 النقطة في جانب الرأس فلا امتدادية نقطة بلا خط وكن مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيخرج ان يكون
 سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة بلا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل
 فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها غير ان يخرج من مكانها نقطة غير مركز كتيها قطبا الكرة
 والمحروط بشكل محيط به سطحا احدها قاعة والاخر مبتدئة فبقى عليها الى النقطة هي رسمها فان كان مستديرا فمستديرا
 ومستديرا ولا يفضلنا قوله لانه في الاخرة انه يعني ان اثبات الهيولى في الصورة يؤدي الى النفي حشر الجسم لان الحشر سوء
 كان تجزئ الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العلم ان يكون في الاخرة فينا فيه استمرار الاول وعدم
 وهذا الاول مما قيل في بيان ان هذا البدل ان يكون يتفرق اجزائه لا متنازع وجود كل من الهيولى في الصورة الجسمية

والموعية بل من الأخرى فلا يكون الجسم بجميعه أبداً باستقاء الصور والأعراض الشخصية والصور بغيرها
لأن هذا البيان تاماً على تقدير تمامية امتناع إعادة المعدود ونحو الخطأ قوله له ذلك وأما ما لا يعنى أن
المتبادر قول المتن عليها صفة الكثير من أصول الهندسة فيكون المعنى أن في خجالة عن كثير من أصول الهندسة التي
عليها وإحدى حركة السهم لكن ذلك دامها للتلاوة في الكتب للتعرفه غير مبني عليها ويمكن استكمال بقوله
من أصول الهندسة عطف على قوله قدام العالم وقول المتن صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل إثبات الهيولى
والصورة التي يودي إلى القدر ويتبنى عليها دوام الحركة فإن دواماً حركتها مبني على أن يكون قابلاً للحركة المستمرة
وذلك مبني على أن يكون للسافة مركبة من أجزاء لا يتجزئ بل متصلاً واحداً في انفسها على ما بين في محله قوله وقيل
لأن الحزب وجه الحكمة ما لا يستعان بكلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقربنية أنه قسم من أقسامه والصفات
ممكنة لأن كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة إلى إخراجها بقوله ويجد
في الإحصاء لكن يرد عليه يلزم أن يكون الصفات في لجة إذا واسطة بين الممكن والواجب لكثير الترميز ذلك وقالوا
إنها قديمة واجبة لكن كذا أنها أولاً غيرها بل ليست عنها ولا غيرها وطرح تعدد الواجب لذاته ولا يخفى أنه تستمرخص
قوله وأما لأنها عرض أي قيل القول ويجوز أن اليمين تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميعها
كالصفات داخله في تعريف العرض ضرورة أنها ممكنة لأحتياجها إلى ذات الواجب غير قائمة بذاتها أما لا معنى
القيام بالذات هو التي تنفيس ومعنى عدم القيام بالذات عدم التغيير بنفسها ما أن يكون منتجاً للصفا أو غير
كما لا عرض لعدم القيام بالذات أعظم من القيام بالغیر وما لا عدم القيام بالذات وإن كان مساوياً للقيام
بالغیر إلا أنه مفسر الاختصاص عند المحققين كما ذكر السيد السند في شرح الموافقة فلا يصح إخراجها عنه فلا
ممكن حادث بل ما يكون صدوراً بطريق الاختيار والصفاء صادرة عن بطريق الإيجاب وهذا مما ذهب إليه بعض
المتأخرين خوفاً في العرض لا يوجد إطلاق العرض عليها لأنه إما خلاف المقصود إطلاقه شائع في الحد فلا بد
إطلاق العرض على صفاته تعالى ما لم يرده أذن الشارع فكيف ينسب فيه قال الفاضل الجلي في توجيهه والله
اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب إليه الكرامية لا يجوز إخراجها انتهى فیه الهدى التعريف تعريف الأصحاب فلا معنى
الحمل على هذه الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال البعض الفاضل المذكور في شرح التجريد الاعراض المحسوسة هي
إلى الترميز معني أنه يمكن وجودها في جوهر واحد ووجودها غير مشروط بالمنزاج والتكوين عندنا كذلك للفلاوفا
ذكره الشارح هنا مانعاً لما عدل الدكان من الأعراض لا يوجد في الجواهر الأجسام معني أنه لم يخرجها عنه تعالى بخلاف في غيرها وكان

يمكن فلا منافات بينهما لان كلام شريح ^{المتجرب} يبيد في الازمان وكلام الشارح في الوقوع قوله ولكان
 تستدل به فمعنى ذلك ان تستدل على حدوث السمراض بان العرض لا يبقين ما يبقين والامكان البقاء معنى
 قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهذا بطر لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ ^{الشيخ} الاشعري عن
 تارة عند غير من حدثتها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما احدهما
 من العرض وهو غير باقية قوله اذا القصد الى ايجاد الموجوده يعني ان المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما
 لكان القصد الى ايجاد حاله وجوده القصد الى ايجاد الموجوده بالضرورة لانه تحصيل المحاصل فلا بد ان يكون ^{القصد}
 مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله واعترض المصاحف ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذ كان
 تقدم القصد على الوجود بحسب ان يكون مقارنا بعدم الاثر وهو لا يجوز ان يكون تقدم القصد
 الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم ايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد الوجود بحسب الزمان اذ كان
 بين المقدم واللاحق والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة ايجاد له بحسب الزمان ولا يلزم حدوثه لعدم سبق ^{للقصد}
 عليه بلزما ولا القصد الى ايجاد الوجود لعدم كونه موجودا بوجوه قبل هذا ايجادا كما لا يلزم شئ من تقدم
 ايجاد عليه وانما قيل القصد بالكل على شئ ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احد ^{القصد}
 المناقض اعني قصد احد منافاته مستلزم على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعد الى ايجاد
 الاسباب استعمال الآلات بالجملة ارفعها اذ كان كافيا في حصول المقصود بكونه بحسب الزمان فلا يلزم حدث
 اثره واذا لم يكن كافيا في تقدم عليه ما ان ايضا فيكون اثره حادثا قطعيا قوله اى مستمر الوجود لا يطرأ ^{عليه}
 العدم وانما حذر القدر به لا القدر بمعنى عدم المسبوبة بالعدم ليس مقصودا بالانبات لانه مفروض بل المقصود
 ما ان التقدم ينافي العدم فالحاصل ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان قديما ما ان يكون واجبا
 لذاته وهو مبني على عدمه ومستندا الى الواجب لانه بطريق ايجاد والمستندا الى الواجب للتقدم لا يطرأ عليه العدم ولا
 لزم تخلف المحصول عن العلة التامة قوله ارفعها يجوز ان يستدل به على ان التقدم على القديم انما يستلزم
 تخلف المحصول عن العلة التامة لو كان ذلك التقديم مستندا الى الواجب بلا واسطة وبواسطة مشروطا بقدرة
 كونه لا يجوز ان يكون استثناء اليد بتوسط شروط حاوثة على سبيل التعاقب ان يكون وجود كل منها مشروطا
 بوجود ذلك المستند ومعد الوجود الاخر غير متناهية في جانبها صغرى متناهية في المستقبل فيكون ذلك
 المستند قديما لعدم مسبقية العدم عليه ضرورة محققه والا لكانت الماضية الغير المتناهية تتحقق علته التامة اعني ^{الوجود}

من تلك الشروط لا يكون مستمر الجواز ان يطعن عليه بعدم بان يتحقق شرط وجوده الذي كونه اليه جميع شروطه يتبعها
 شرط الجواز لا يكون شرط الوجود فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الباقصة وهو جائز فقولنا ولا يلزم
 قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولتمثل ذلك مثالا بان يكون سكوت يد صا د راعا عن الموجب القديم بتوسط الحركات
 الجزيئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبداء معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات
 الجزيئية شرط حصول سكوت يد في الزمان الماضي فيكون سكوت يد غير مسبوق بالعدم لتحقيقه في جميع الاوقات
 الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته على الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية
 ولا يكون مستمر الطرأ بالعدم عليه بواسطة انتفاء شرطه على الحركة الجزيئية التي ينشأ عنها جميع الحركات التي
 هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليس من شروط وجوده والفاصل الحلي في حيز هذا الزمان ما حاصله ان
 ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات شروطه غير متناهية فلا يكون المستند
 الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان متبع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفقود
 والكلام في انه ينافي بالعدم ولذا فسر المحققين بالمستمر بل فيه تسليم مدعى للعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني
 وقد اعترفتم بقوله قلت يبطله برهان اذ يعني انك لا تنافي الا وهو المحقق في الوجود سواء كانت متعاقبة او مجمعة
 يبطله برهان التطبيق على ما سبقه ارشاد الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط نهائية الى شرط يكون مستندا الى الموجب
 بدلا واسطة فيكون قديما مستمر او غير مستمر كما هو مستند اليه بتوسط ايضا قديما مستمر غير ممكن الزوال ضرورة
 امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فنثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله نعم يريد ان يقال لا يعني
 يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عديم ثابت في الزمان لعدم حادث مثلا وهو يكون ذلك
 المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطعن عليه بعدم بطلان شرطه في ذلك لعدم بان يوجد ذلك الحادث فيما
 لا يزال السبب تحت جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاء سببه انتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه
 بعض الفضلاء بان ذلك الامر العديم لا يخرج اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بدلا واسطة ^{او بتوسط} لتسقط العدمية
 نهائية او الى المتقن بالذات واما ما كان عديم الزوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فخطا واما على الثاني
 فلا زوال له لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها امتنع لزوم وجود امور غير متناهية ^{لحظ}
 ببرهان التطبيق انتهى كما وفي محنته لا ناله ان الامر العديم يحتاج الى علة فالامر العديم يحتاج الى سبب علة
 الاحتياج على ما ذهب اليه المليون الحدوث هو غير متحقق في حال عدم نعم لو كان عليه الاحتياج الى امر عديم

الحكماء كذا المحررات كذا لكن بحسب المحسوس على ما ذهب اليه الحكماء المستدلون بالليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون
 تلك الشئ الحد من مائة اعداد مالا لضافات الاعتبارية فيزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل
 يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا لكون آخر في ذلك الحيز فان كان مسبوقا لكون آخر في غير آخر حركة والا فكون
 لم يرد سوال الحدوث بان خارج عن الحركة والسكون الذي يقول فان قيل انه لا يرد ان يكون ادخل في السكون كان
 معنى قوله والادى ان لم يكن مسبوقا لكون آخر في غير آخر فيجوز ان يكون مسبوقا اصلا لكون آخر كما في الحدوث
 او لا يكون في غير آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف
 والمقتضى ولذا اخرج الشارح عنها قوله يرد عليه ان ما حدث له يعني يرد على هذا من التعريفين على ما ذهب اليه البعض
 من المحركين والسكون عبارة عن مجموع الكونين اما حدث في مكان واستقر فيه انما انتقل منه في الان الثالث
 الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في المكان الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع
 الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون
 الساكن بالذات فان سكونه اعني اكان الثاني شائرا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حذرنا ذلك في
 ما قبل المقص من قول الشارح ومقتضى قولهم الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهر بل يحول على المساحة والمكان
 ما ذكره فلا يرد ما اوردته المحسوس بقوله ويرد عليه ان مقتضى المحسوس بيان سبب جعل هذين التعريفين على خلاف
 الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والتحج ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا يرد على تقدير حملهما على ذلك
 وان دفع ايضا ما قيل ان اثنان من الشئيين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر وان الادب بالذات متمايز
 الذاتي لا اعتبار بنفس الذات لان الجزء فذلك جزء واجب في الحركة والسكون لا تصريح منهم به اذ ليس له بعد تمام
 بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انها لا تمايزا بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج
 ممتازا عن الآخر فانه يلزم ان يكون الشئ في الذات الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا
 به احد قوله ولحق ان الحركة كون اوله هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا لكون آخر اه
 قوله وهذا ظاهري كون هذين التعريفين صحيحا عند تجدد الالوان بحسب الانات على ما هو من هذا الشئ
 من عدم بقاء الاعراض اذ يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الالوان فغير اشكال ايضا اذ لا
 كون الكون او كونه ثانيا لعدم تعدد الالوان فيفسد تعدد ما يقتضي الانان ولا ينفك اذ احتل في
 واستقر فيه ان يكون في الان الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه ثانيا وانما

الى مكان واستقر فيه آخين يلزم ان يكون كونه في الدن الثالث حركة تكونه كونا اول في المكان الثاني ولا يخفى
 ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الركوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقاءها يلزم ان
 يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل
 وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله اقل جواراة اهل يعني ان ما ثبت قبل ان القدم مينا في طريان
 العلم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال وجود ان لا يخرج من القوة الى الفعل فخرج بان يوجد سكوت
 قديم مستمر الى الجدم مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جواراة اهل يعني اجزاء الزوال وان لم
 يستلزم طريان العلم لكنه يستلزم سبق عدم عليه لان القدم مينا في طريان العلم مطلقا اي
 بالفعل وبان مكان لان التقديم ان كان واجبا للذات فظانه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غير المستند اليه
 كما لا يجب بواسطة او بلا واسطة فلا يمكن عدمه يستلزم امكن عدم الواجب امكن تخلف المعلول عنه
 التامة فجواز الزوال السكون يكون مينا فيا بقدمه فيكون مسبوقا بعدم فيكون حاشا ثلثه اي باستلزام
 جواز الزوال سبق عدم ثم ثبت المقصود اعني اثبات حدوثه يسكون وان لم يستلزم طريان العلم ولا يخفى
 ان هذا ان يتم فيما يكون منافاة القدم لعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله ذاتيا فلا يمكن له الاصل
 اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا يجوز ان يكون عدمه مستعنا بالغير وممكن الجمع لذات
 نعم لو ثبت ان ما ثبت قد لا يمتنع عدمه بالذات بآثار ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض
 المتأخرين لعمد كنه ما ثبت قوله والادستلال بان الجواراة تقريرية ان وجود الجدم متقدم اذ لو لم يشاركه البار في القدم
 لكن التالي بطه فلقدم مثله اما الملائمة فظة واما بطلان التالي فانه لو شاركه لا متنازع بتقدير اخذ فيلزم
 التركيب في ذاته تعالى للمستلزم لا مكان وهو صرح وتقرير الجواب باننا لانهم ارادوا المشاركة تستلزم التركيب لانه متشارك
 في العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون
 حقيقة بسيطة متنازعة عاملا بالذات مع شركة في العوارض على تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي فلا يلزم ان يه
 الامتياز ايضا اذ ان حتى يلزم التركيب للجواز ان يكون متعين على خارج عن حقيقة علم اذهبه اليه المتكلمون
 ان تعيين الجواب امر على كمالين في محله قوله ومنها ما يقال لا دليل على تقريرية التجردات كالدليل على
 وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالجردات يجب نفيها اما السمعاني بما يطلقه الدلائل على وجودها
 واما الاكبر فانه لو لم ينفى بجوار ان يكون محض تنجبال شاهقة لا تراها وانده مطة وتقرير الجواراة لا في الاكبر

فإن الدليل ملزوم والمدلول لازم وانقضاء الملازم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فليجوز أن يكون
 الشيء محققاً مع عدم الدليل عليه كالعنان مع عدم العالم قوله على أنه حاصله أن لا يريد بقوله دليل على وجود
 الجرح أنه لا دليل في نفس الأمر وعندها لأن عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الأمر والبرهان لا دليل عندنا فالمسلم
 لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجوداً في نفس الأمر فلا يكون الجرح مما لا دليل عليه للجرح فيه قوله وعدم
 حضور الجبال إلا جواب سؤال مقدر كأنه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدلول لما علم عدم حضور الجبال الشا
 هقة فأجاب بأنه معلوم بالبداهة أنه بانتفاء دليل الحضور والعدم العلم به استدلالاً بقوله حدث
 سائر الأعراض يعني أن قوله حدث الأعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الأعراض بمعنى
 الأعراض وهو لا يكون حدثاً ومعلوم بالمشاهدة ولا بالدليل أن ذلك كان على ظاهره ولا يكون للحدث حدوث جميع الأعراض
 يلزم المصادرة لا حدوث بعض الأعراض دليل حدوث الأعيان ووجه أنها دليل حدوث جميع الأعراض
 ويكون حدوث بعض الأعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في جميع قوله في حدوثه أي إذا كان المراد
 حدوث باقي الأعراض فيكون حدوث بعض الأعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً وحدث البعض الآخر
 لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بالحوادث مثلاً مدولة فلا مصادرة فيمكن أن لا حاجة إلى
 المصنف لأن اللازم أن يكون حدوث بعض الأعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل
 دليل على حدوثه المعلوم بوجه قائماً بالحدوث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً
 حدوث الأعيان ووجه أنها دليل على حدوث جميع الأعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم أن يكون حدث
 الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليل على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمين بالحدوث قوله
 يرد عليك انطلقاً حاصل حدوث كل من الحركات إنما يستلزم حدوث المطلق إذا كانت متناهية في جانبها حتى
 من حيث البداية لها تحقق البداية لمطلق ضرورة أنه لا وجود للمطلق في الخارج كقولهم الحركات ما إذا كانت الحركات غير
 متناهية في جانبها حتى فلا لا المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئ له بداية فيأخذ من تلك الحشية أي حيث
 حكم ذلك الجزئ اعني البداية كذلك يوجد في جميع الحركات التي لا بداية لها فيجوز أن يؤخذ بهذا اعتبارها أيضاً
 اعني عدم البداية وحيث لا يلزم حدوثه لبقائه في الزمة الماضية في ضمن تلك الحركات الغير المتناهية كما لا
 قوله ولا استحالة في اتفاقه جواب سؤال مقدر كأنه قيل أنه يلزم من انقضاء الواحد بالثباتين اعني البداية
 واللا بدية وهو لوط وحاصل الثبات انقضاء المطلق بالمتقابلات جازاً بحسب اختلاف الحيات والاعتبارات

فإن الحيوان متصف بالضعف ، إلا ضعفك باعتبار الحيزيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله أيضا
لوصح أنه نقض إجمالي لخاصة أنه لو استلزم بدلية كل واحد من الحيزيات بدلية المطلق لاستلزم نهائيا بكل
واحد من الحيزيات نهائية المطلق وليس كذلك ، إلا أنهم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهية ضرورة أن كل حيز
يوجد منها متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به بما حررنا ظهر ان ما قيل
ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم
تناهيتها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلهما بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل لو متعاقبة غير
متناه ليس ينبغي رد هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض للذكر كما لا يخفى قوله والاصح ان يجاب ان اختيار
عن السؤال الثالث بان الحيزيات للوجود من الحركة متناهية بناء على هار التطبيق فان جاز في القول بالوجود
مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما ينبغي انشاء الله تعالى اذا كان جميع الحيزيات
ذاتية يكون المطلق كذلك فيلزم حدثه قطعاً قوله خصه بالذكر يعني خص الحيزيات بالذكر لان الكلام المعترض
فيه المقص دفع كلامه لا ببيان ماهية والا فماهية الحيزيات لا يشغل الجسم والجوهر بخلاف الجنان فانه ما يشغله الجسم
فقط قوله اقبلت الصفة وكذا انه متعاقبة للملازمة وحاصله ان لا فناء لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن له كما يجوز ان يكون له الجائز الذي يستند اليه لحوادث صفة للوجود
تعا او مجموع ذات الوجود صفة فان كلامها جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزئية يستلزم
امكان الكل وليس امر جلية العالم لعدم كونها سوى الله تعالى اما الصفة فظنه واما المجموع فلا بد ليدل الذات
والصفة وكل منهما ليس غائبا فلا يكون المجموع ايضا غيرهما ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا
لا يضرنا انه يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المبدأ اعني ثبوت وجود
الواجب تعالى وهو لا يفسد سوا ينتهي سلسلة المحدثات اليه والى صفة او الى مجموعها ضرورة ان تحقق الصفة
وكذا المجموع بذات الذات مع قوله وكلامنا في الجائز المباير ان المقص باللفظ في قولنا اذ لو كان جائز الوجود
لجائز المباير المغاير للواجب لا شك في صحة الملازمة مع قوله هذا لا يضرنا دفع اداة النقض وقوله وكل
منها لا يضره واثبات الملازمة بالمنوعة فهذا متيقن الجواب من قال انه جواب ثان لما يأتى بعد من سبق
في الجواب اجاب بعض الافاضل بان لا يضر كونها مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفة لما لا يمكن محله
عندهم انتم اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانه اذا لم تكن ممكنة فلا يجوز اما ان تكون لمحبة لذاتها وهو محتمل

واجبة لذاتها ولا تغيرها علمها سميع من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها ويرد ان لا نفي
 انه اذ لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم له لا يجوز ان يكون
 واجب الوجود لذاته ولا غيره فلا بد من الكسب، وما ذكره المختص على ان هذا في الحقيقة قولاً بامكان الصفات كما لا
 يخفى وما ذكرنا ظاهر ايضا كقوله ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المبدأ يقوله اذ لو كان جائز الوجود لكان
 الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليها ما سوى الله تعالى
 ما يعلم به الصانع من جملة صفاته تعالى انه يرد من المنع المذكور بان لا نفي انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود كما في الذات
 جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهى ان المقصود نفي كون الذات
 الجائز الوجود محدثاً للعلم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه انه يعني ان اريد بالعالم
 في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان
 من جملة العالم مستنداً بانه لا يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى للدلول عليها بالافاء
 في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له اذ المفروض محدثية لما ثبت حدوثه لا
 للجمعة كما صرح به شارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون
 محدثاً لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه وشارح المحشى في المنع الاول بقوله يجوز ان يكون
 ما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصير كونه محدثاً لذاته والقصر على منه الشرطية الاول والثاني تقييداً بكون
 من لقاصرين والحوار بان هذا الدليل مبني على نفي المحدثات ليس بتام لعدم تمامية نفي المحدثات كما مر وكذا الجواب
 بان هذا المنع لا يضرنا انه اذ كان جائز الوجود يجب انتهاءه الى الواجب لا مكانه فنثبت الواجب كان
 مقصداً للمحشى ان الاستدلال بطريق المحدث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه ما ثبت حدوثه
 انه يصلح لذلك وما ذكره المحجب استدلالاً بغيره ان مكانه لا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه
 بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز ما ثبت وجوده وحدوثه لا يرد ما وجد فلا نفي للموجود لا يكون
 معدوماً بالافتقار واما حدوثه فلا بكل مخرج حدث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا التاميم اذ ثبت ان كل
 ممكن حادث وودنه خروجه نقلاً عن قوله وحمل المحدث يعني الجواب عن المنع المذكور بل خيراً من الشر الثاني وحمل
 قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون خجراً
 العلم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصله للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم يصليح محدثاً بالذات لشيء منه لخصه وجه إلى العلة ما لا يساعده كلامه الشارح
 قوله ضرورة امتناع الإصرار في البرهان هو أنه لا بد من استناد المحركات إلى محدث مطلقاً سواء كان بالذات
 أو بالغير لأنه لا ضرورة يحتمل أنه لا بد من استنادها إلى محدث مستغنى عن الغير فلا رنة مبنى على بطلان الشئ وأنه لو كان
 المراد ذكره لكان يقال لو كان جائز الوجود لم يصليح محدثاً للعالم ولا حاجة إلى قوله لكان من جملة العالم ولا نحر
 يكون الاستدلال عائداً إلى الطريقة الممكنة فلا يصح قوله وهذا قريباً من هذا تقرير كلام المحقق على ما سمعته من
 الاستاذين في رد عليه أن محل الحدث على الحدث بالذات بالمعنى المذكور محال الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بل يجب
 أن يصير المعنى الموجب للمستغنى عن الغير هو الذات الموجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات
 ولا يحتاج إلى استدلال وقال الفاضل الجلي يعني محل الحدث قوله والعالم بجميع أجزائه محدث
 على الحدث بالذات فيصير محمول الاستدلال أنه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزاً
 الوجود محتاجاً إلى الغير فيكون مرجع العالم الذي ثبت حدته الذاتي فلم يصليح محدثاً لذلك العالم ويندفع الاعتراض
 المذكور لأن الجائز للمباين التوحيدي أن يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثاً زمانياً أو قدماً كما
 يساعده كلامه الشارح وأن جاز نظراً إلى ظ عبارة المصحيث صرح هناك بأن المراد بالحدث الخارج من
 العلم إلى الواقع معني أنه كان معدوماً فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه في التوحيدين لم يقولوا بالحدث والذات
 على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله أن هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول
 الفلاسفة وما عند المتكلمين في الحادث فالوجود بلهية أي يكون مسبباً قار العلم والقديم مجزئاً فالتمس
 المذكور ليس يصليح كونه مساعداً لكلام الشارح قوله والشيء كإيداع نفسه يعني هو كجائز الوجود لكان من جملة العالم ولو
 كان من جملة العلم لكان على وجه المبدأ للعالم اسم لما يصليح كل جزء منه دليل على وجود المبدأ لكنه لا يصليح دليل
 على وجوده نهياً إذا استقر لا يكون دليل على نفسه فلا يكون مسبباً ومدلولاً للعالم إذا لا يكون أي حين عدمه
 على نفسه من العالم فإذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان
 جائزاً لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ أن لا يكون هباءً وأن يكون من العالم وأن يكون
 منه وزناً. فأخص ويحتمل أن يكون معنى قولنا إذا لا يكون من العالم أنه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولاً من
 العالم إنما هو علامة ودليل إذا لم يكن من العالم لا يكون مسبباً وقد كان غير كونه مبدأ ومدلولاً من العالم لكنه
 هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ أن لا يكون هباءً وأن يكون من العالم ولا يكون شيئاً نهياً فلا يكون

مبدأ ومبدأ للعالم وعندى ان الاول ظهر القرب الى الفهم وفي بعض النسخ بدل كلمة افقوله اذ
 لا يكون الفاصلة والمعنى انه اذ لم يدل على نفسه يلزم ان يكون سببا له من العالم ^ط كلا التقديرين
 يلزم التناقض فرض كونه مسببا للعالم ولا يخفى انه يصحح اذ لا معنى للتزديد للحق لزوم كلا الامرين
 فلا فائدة في ايراد كلمة ح في الملازمة الثاني وتركه في الاول قوله الاول طريقة الحدوث الاحاصل
 الاول رتب العالم لو كان جازا كان من جملة العالم الذي هو صحت فلا يصح مبداه والدلكا الشيء
 علمه لنفسه لكونه محدثا ومحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان خارجا عن الممكنات فلم يصح مبداه
 قوله ووجه القرب اذ لا فرق بينهما الا بوجه الحيز والتمسك بالثاني اقوى على ما بين في موضعه قوله ابطال
 التسلسل اه يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سد اقبحهم على بطلانه او كما اذا كان معنى ^ط
 ما ذكر اعنى اقامة دليل ينتج اه فالتمسك في اثبات الواجب احد دلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل
 ينتج بطلانه فيكون افتقار الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان هو متحقق فيكون ^ط قول الشارح هو
 يتجه ان هذا دليل اه انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل
 كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل
 ينتج بطلان التسلسل فلا يكون ليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل الا افتقار غير الاستلزام
 وما ذكر الشارح بقوله بل هو اشارة الى احواله بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنه بطلان التسلسل
 اه الاحتجاج في اثبات الواجب هذا الدليل الى ابطاله وانما هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة
 اثباتها ينتج بطلان التسلسل يكون لا افتقار الى افتقار الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التسلسل اه يعنى في اختيار
 الشارح لفظ ابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل وان يقول بطلانه اشارة الى
 ان معنى ابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لاصح ^ط العبارة
 المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد
 لان هذا الدليل لم يقع على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انها واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقا
 انما يلزم الغش والدلك لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فالمراد بتصريحه
 في اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل وكذا في ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب كذا في
 كونه اشارة الى دليل اقيمت على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به

لا نقول ليس مراد الشارح من مراد لفظ الإشارة انه ليس من ادلة بطلان التسل وانه اشار الى انه اذا لا يكون
 هذا الدليل مستلزما لبطلان التسل فحصل عن الاشارة الى كون هذا الدليل اشارته ايماء الى دليل لا يستلزم كونه
 مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسل لانه اورد لفظ الإشارة لانه ليس
 صريحا في ابطال التسل اذ لم يعم عليه بل اثبات الواجب فيكون اشارته اليه ولا يخفى انه س يلزم انفسا دعوى تقدير
 حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والمحتمل معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به ^{الفطرة}
 السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احواله ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان
 فالمراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تفهيم الكلام والله الموفق ليس المراد قوله يتم بحججه وبرهانه
 يعني دأبت ان المحكمات لا يجوز ان يكون عليتها انفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها أثبت الحجج
 لان الوجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها
 اه اي اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخرا الى الدليل المذكور
 ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض
 المستند الى الواجب ^{علة} فالتسلسلة اذ لو كان في اثباتها فلا يخفى اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب
 لذلك البعض على الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم ورود
 العلتين المستقلتين على معلول واحد الكل بطفتين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع
 السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحقق نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر اي فظهر ما ذكرنا ابطال التسل
 الى اثبات الواجب ضرورة كونه ليله مقامة من مقدمات ليله فيكون الا فقا بالعكس كما نزع الشارح من ان
 دليل اثبات الواجب يفتقر الى ابطال التسل قوله واعلم انه يمكن انما تزل الشارح ذكره اما لان التسل لازم للدليل
 وبطلان الملازم يستلزم بطلان الملازم واما لا سيما ايدى كرا من معاذ كرا احد ^{صلى} شعربذ كرا اخر قوله وهما
 باطلان كانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة لبعض علة كل واحد من الجزئين
 لا يبينها علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه لو كان علة
 لنفسه لا مر الثاني الذي هو علة له فار علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام اشارة الى ان
 المقام يرادها قوله فينقطع التوقف لعدم توقف ذلك الخارج على احد منهما قوله البرهان السابق ^{صلى} انما
 ان سلسلة المعلولة لا بد لها من علة خارجة فينتهي التسلسلة عندها واما بطلان عدم تنهاى المعلولة فاما بطلان

قوله وهي كذا كذا اذ العلة لا تكون الجمعية. لان الكمال في العلة الموجود هو مجموع اجتماعها مع للعول في يكون الدليل المذكور مختصا بالمولد الجمعية ايضا قوله وهذا البرهان اي برهان التطبيق يتم بطلان التسلسل في جابن العلة والعلاوات الجمعية في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلة والمعلول او وصفا كما في الابداء او غير مرتبة كما في النفوس في المتعاقبة كالحركات العقلية والذاتية المتكون والحكمة اشتراط الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم في السيفية الترتيب والجماع قوله وببطلان عدم تنامي النفوس الناطقة اه اي برهان التطبيق يتم بطلان عدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث ان النفس الناطقة قديمة بالنوع اذ هي المتعاقبة الزاوية ابد حادثة مجردة لا بد ان التي هي شرط فيضلتها من لبداء القديس والمفارقة عن الابدان غير متناهية لان تنامي الابدان التي افاضت عليها الاستناد الى اقتضاء الدور العقلية التي لا تنامي هي وادستحالة في عدم تناميها اما الابدان فلا ينميها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلا ينميها وان كانت باقية بعلا الفراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينهما ترتيب طبيعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لان تنامي الابدان ضرورة تنامي الابدان بقوله لانها مرتبة اه دليل لقوله وببطلان يعني برهان التطبيق عدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانها ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الزمنة التي حدثت فيها الترتيب لان الزمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرجن جملة مبتدأة ما حدثت في اليوم ومنسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة ما حدثت في الابدان من كل ذلك فطبق بينهما على حسب تطبيق الزمنة فارفع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لهم كون الناقصة كالزمن والافيلزم تناميها قوله وما ذكر بعض الافاضل اي معنى ما ذكر بعض الافاضل عدم جريانها في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الزمنة للمتعاقبة متساوية في العدد في تطبيق الزمنة للترتيب يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قلنا ان جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى واكثر في زمان اخر بحسب تفاوت الابدان الحدوث يجد وقد يحدث احاد النفوس في الزمنة مترتبة ليتحقق الابدان فيها فيحصل الانطباق في اذ النفوس انطباق اجزاء الزمان فجزاؤه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق اجزاء الزمان وهو في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي في الابدان في كل جزء في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متغايرة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس يحصل في زمان واحد

كان الابدان التي هي شوط حد لها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لئلا هي الابدان التي يشغلها الابدان
 ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النغوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان بالمتناهي
 كما لا يخفى بما ذكرنا من دفع ما قيل من ان الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادث قبل حدوث الابدان
 بقوله عليه السلام خلق الارض قبل الرحى اذ بالقي مائة عام لا القائل بحادث النفس قبل الابدان بعض
 المليونين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى ان مقتضاها بالاشخص وعدم تناهيها وبرهان التطبيق
 على الوجه الذي قررناه لا يحسن كما يبطل عدم تناهيها على هذا الذي ذهبنا الى قول القائل بقدمها بالاشخص فلا يلزم
 ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة متعاقبة كما لا
 هو السحون ومرتبة فليست عليه كما هو القول بقدمها بالاشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في
 الكتب المشتهرة سورة الله الا ان يكون له هذا مرجوحا لا يعيبه قوله اي في الحمل سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير
 مرتبة او متعاقبة هذا عند التكميل في احوال الحكماء فلا يجري في الموجودات المجتمعة المرتبة قالوا اذا كانت
 الاحاد موجودة في نفس الامر مع ما كان بينها ترتيب فاذا جعل الاول من لحد المجملين باسراء اول من
 كان الثاني باسراء الثاني وهكذا او يتم التطبيق واذا لم يكن مبيحا مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في
 في كل زمان واحد ففي كل زمان نفرض الظاهر كما يمكن ان باعتبار فرض وجودها في كل زمان لا يطابق في نفس
 الامر فيقطع بانقطاع الاعتبار كذا الامور الموجودة في غير المرتبة اذ لا يذير من كون الاول باسراء الاول
 كون الثاني باسراء الثاني وهكذا اذا لوحظ كل واحد من الامور باعتبار كل باسراء واحد من الاخر لكن استحضار
 النفس في النهاية مفصلة في قطع الامر عند توضيح ذلك في تطبيق من المجملين لمتدين
 الاستواء وبين اعداد الخص في ان اولها يطبق اولها باسراء اولها في وقوع اجزاء كل
 منها بمقابلة اجزاء الاخر كجاء اعصم في نه لا بد في تطبيقها من اعتبار المفصل اعرض عليه للمكان بانه
 كما لا يخفى ان يوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء من لحد باسراء اجزاء اخرى او يكفى
 ملاحظة وقوع اجزاء احدها باسراء اجزاء اخرى على سبيل الاحكام فان كان الاول يلزم ان يجري في الامور المرتبة
 لان الدهر لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة سواء كانت مجتمعة او لا وايضا لتطبيق بهذا الوجه
 يتم المعذور والموجود فلا وجه لخصيص الموجودات ان كانا الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا
 اذ يحكم العقل بعد ملاحظة المجملين مجازا حكما اجماليا بانه اما ان يقع باسراء كل جزء من اجزاء ما جاء من اجزاء

ولا يقيم فعلى القول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجوز في الحركات العقلية هذا على التاكيد
 ظاهر فإنها الكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر وما على تحقيق مذهب الحكماء من أن الحركة لا يثبت
 عندهم معنى الحركة بمعنى المتوسط بين المبدأ والمنتى امر واحد عارض لذلك مستقر من الدلائل لا بد لا يقتضيه
 اصلا فلا يجزى فيها وكذلك الحركة بمعنى القطع فإنه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فإنه ينقطع بانقطاع
 الوهماء يعني التطبيق لا يجزى في الامور الاعتبارية فإنه لا بد في جريانها من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر
 ليحصل العقل منها مجليات ويفرض قوع الانطباق بينها فيلزم تنهاها في نفس الامر وبتساوي ما كان ناقضا
 فيه والامور الاعتبارية لا تحقق على الاطلاق في الخارج وهو ظوفا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المنتهية لا يتحقق
 الا بملاحظة مفعلة او بالملاحظة الجمالية لا يكون الاحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاحكام
 المتعلق بها والذهن لا يقبل على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق
 ولا يلزم تنهاها في الذات في نفس الامر بل يمتنع تحقيقها في ذات الشاهد المقاصد التي يتحصل المجليات من سلسلة واحدة في تقابل
 جزء من هذه المجزئ من تلك انما هو مجليات العقل ونحوها في ان كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد من ان يقع باراء جزء
 من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان العقل يفرض ذلك الكل على سبيل
 الاجمال اوله انما يكف ذلك بالشرط ملاحظة اجزاء المجليات على التفصيل لم يتم الدليل في الموجود المترتبة للجمعة
 اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان التحصيل المجليات والتطبيق وان كان محسب العقل لكن احاد السلسلة
 لا بد ان يكون موجودة ليكون المجليات موجودا تبارك ويكون وقوع كل واحد منهما بازاء اخرى ام ممكن فيظهر من فرض قوع
 الخلف تامل في هذا المقام فإنه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار
 العقل على سبيل التعاقب ان يكون التفرقة متعلقة بالابدان الغير المنتهية على سبيل التناهي فلا ضرر بان
 كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهية دائما فالتطبيق لا يستلزم تنهاها
 ما لا يتناهي قوله ونظيره لا نعيم الجنان فان معنى كائناتها على ما مر عدم كائناتها في الوجود الواحد لا يوجد فوقه
 آخر من الوجود منه يكون متناهي دائما قوله لكن ليشكل بالنسبة الى علم الله تعالى احاصله ان علم الله تعالى
 الغلبة لمتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل الشمول على الممكروا الممتنع فعلى تقدير ان التطبيق
 يلزم تنهاها في الوجود العلمي لا تعارض له قوله فتأمل فتأمل عند وجه التامل ان علمه الشامل انما ليشكل لا يمتنع
 العبد ان قدر في الشامل انما اشتمل لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمرتبة الغير المنتهية مفصلا ثم انتهى

قيل في لزوم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلو العلم به كما أن الجهل عدم تعلو القدرة بما يصح أن
 يتعلق به فتأمل قوله وتوضيحه أنه لا يوضح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والقدرة والمعلومات
 المشار اليه بقوله وذلك أن التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن في الشيء بدلا
 الوجود لا يمتنع بالتناهي وعدمه فالاعداد والقدرة والمعلومات قطع النظر عن الوجود لا يمكن تنهايا
 والمتصف عليها بالوجود ليس لا قدر متناهيا أما في الذهن فلا بد لا يقدر على استحصان ما لا يتناهى وما في الخارج فلا
 كما هو موجود في الخارج متناه فعل كل تقدير لا يخرج عن التطبيق بل العلم كونه غير متناهية حتى يفرض الجحد ويلزم
 تنهاها ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل المظهر عدمه وايضا لا يمكن
 من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس
 بمعنى الإيجاب والسلب بل بمعنى عدم والملكية اللاتينية لا تصنف شي منهما الوجوب والوحدة والنقطة
 ومضوء عدم والملكية يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ارجو الجواب انما هو على طريقة المتكلمين في الاعداد
 عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب فيها لعدم
 الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزءا لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مصلها تلك الترتيبات
 يدل على ما قلنا كلام السيد السند في الموقف على المحقق الذي اصرح في حاشية التحرير بالرجوع الى مصدر
 الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكميات باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال انها غير
 متناهية اجاب سواء صدق كانه قيل اذ لم تكرر الاعداد والمعلومات غير متناهية بشئ من التقدير في
 معنى عدم تنهايتها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها ^{القدرة} وحاصلها كانت غير
 متناهية قال بعض الفضلاء عدم تنهاها للمعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدرة بل عدم ^{الظهور}
 في صورة العلم والمعلومات بالفعل والذيل من الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب ما علم
 ارجو ان ليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتبع العلم به فهو حاصل له نعم بالفعل من غير ان يتوقف على
 ام تلك المعلومات لا تنصف حينئذ الاعتبار بالتناهي لكونها فرع الوجود بل انصافها بعدم التناهي
 انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية ^{شك}
 انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه بقدرها مستغنى عن معلومات غير متناهية كما جريان التطبيق
 فيها باعتبار الوجود المعلوم تنهايتها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز نعلق العلم بها على سبيل الاجمال ان يكون

لا يفعل على سبيل التفصيل منهم الوقوع فيكون متناهية بالنسبة إلى علم الله تعالى وإن كانت غير متناهية
 بالنسبة إلى وجودها مفصلة وأعلم أن ما له المقترن من أن عدم تنهاى المعلومات ليس معنى عدم التعلق
 إلى حد على إطلاقه غير صحيح ضرورة أن عالم المجزئات المتحددة على فنى تجدها على هوراي الأضواء وكشاه
 المجزئات المتحددة المنتهى إلى حد إذ نعيم الجنان لا يقطع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا
 المتصين أي بالفعل بمعنى عدم الانتهاء إلى حد متحقق ولذا قال الشاعر في شرح المقاصد أن علمه تعالى غير
 متناه بمعنى أنه لا ينتهى إلى حد لا يتصور فوقه ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الأعداد ونعيم الجنان قوله فيه
 إشارة إلى معنى في غاية الوحدة في وجود الوجود إشارة إلى دفع استدراك يتوهم من عبارة المصنف أن
 الله علم الجزئ الحقيقي في ثبوت الوحدة له ضرورة إذا الجزئ الحقيقي لا يكون إلا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من
 مسائل الفنى فيها لا تكون إلا نظرية وبما حررنا أن دفع ما قاله الفاضل المحشى مراتب توهم الاستدراك جالفي
 الصفات الزائدة له تعالى أيضا من المحي العليم السميع الفاعل وهذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة
 إلى ذكرها إلا الصفات الكائنة والكانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها
 وجعلها من مسائل الفنى بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع المراد به يعني حاصل الدفع أن الضرورى هو ثبوت الوحدة
 الجزئ الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة أعني الوجود لا في ذاته لا كقول
 جزئى حقيقة هذا تقرير على عبارة المحشى وانت جدير بأن فم التوهم بالغاية المذكورة أنها انما يتم إذا كان المراد بالصفة
 الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئ الحقيقي وأما إذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه
 الشاعر في يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصفه الواجب له فالتوهم المذكور مندفع بذلك إلا أنه لا بد من الوحدة
 صفة الواجب يقال ليس المراد بالله الجزئ الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود
 مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج إلى الدليل فالوجه أن يقال فيه إشارة إلى التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة
 في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الألوهية وم
 خواصها وأراد بالالوهية وجوب الوجوب بخواصها الأمور المتفرعة عليه من كونه خالقا للأجسام مدبر للعالم
 مستحق للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه أنه قيل هذا على تقدير أن يكون هو الشأن والله متبدا وحده
 خبره لا يريد الله علم الجزئ الحقيقي في ثبوت الوحدة له ضرورة فلا فائدة للحكم ويدفع بأن المراد وحدته في صفة الوجود بما يتفرع
 عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته رد على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى

في الوجود المذكور فلو ما اذ كان ضمير هو مبتداءً راجعاً الى الذي سأل المتكلمين والله خبره واحد كما منه او خبره
 على ما في الكشف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قرئش يا يحيى صف لنا ربك الذي ندعونا اليه فنزلت
 يعني الذي سأل المتكلمين عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما مر في معنى قوله فلا يريد احتمال ان يكون
 ١ لا يعني اذ كان المراد بالاطنين الصائغين القادرين على الكمال لا يريد منع الملازمة بان معنى الاله واجب
 الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الوجوب امكان التمايز بينهما انما يلزم لو كان صانعهم قادرين على الكمال
 لكن لا يجوز ان يكون احدهما قادراً كاملاً والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وصرح لا يمكن التمايز
 بينهما اذ لا يقدر كواحد منهما معطلا او ناقصا فظروا ما على تقدير كونه موجبا فلا يحد بحجراته ان يكون الاله تارة الصادرة
 عنه بطريق الاحجاب في التثنية الصادرة عن الخبر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد التقييد من الوقت الى القادر
 ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى ذلك لا يكون الاحدهما قلة بحجراته بتوسط شروطه فانه يجوز ان يكون اختيارا او بالاختيار
 شرطاً لاجبائه بالانقضاء فكل ما يختار له الاختيار يكون الذات الموجبة لاجبائه ^{مقتضى} قوله في تقرير المدعى اى اذا
 كان المراد بالاطنين في الدليل الصائغين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن اهل تامل لانه يدل على ان
 المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو شخص
 من الواجب مطلقا قوله الاله اى ان يخضع المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدر
 الاله الوجوب على وجه الصنيع والقدرة الكاملة في يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال اى ولا يخصم
 المدعى بل يتروك على حاله ويبين استلزام الدليل بالقطب والاحجاب بقضاء القدرة بقضاء محبة فانه الواجب
 صفة فلا يكون للوجوب والمعطل ناقص القدرة وجب في الواجب لا يكون الا صانعاً قادراً على الكمال فلو امكن لاجبائه
 لا مكر صانعاً قادراً على الكمال فامكن التام بينهما قوله لكن وهذا اى لكن يريد على البيان انه لو كان
 ٢ الاحجاب نقصاً فلم قلتم بان صفاته تعالى قد صارت عند بطريق الاحجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة
 لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختاراً اذ علة الوجود عندهم هو الحروف ووصفها
 ليست مجازاً فلا يكون لها فاعلاً ولا يخفى انه ليس بشئ لكنه اذا لم يستند الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل
 لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا استقى الثاني فليعلم الوجوب ولذا قال في شرح
 المقاصد استناد الصفات عندهن بشبهة بالدليل بطريق الاحجاب قوله لم علة الاحتياط هو الحدوث ينبغي
 ان يخصص على الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلامه لا يلقى بهذا المقام قوله والفرق بين الاعمى ان بيان

من ايجاب الصفات بغير ايجاب ما عدلها بالاول كما في الثاني فنقص مشكل قبل الفرق واضمحلال صفات
 الواجب كما دل له لا يتخلو عنها فنقص بخلاف غيرها ولا شك في ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بل ايجابا
 غير الكمالات اقول فاضة الوجود على الممكنات خريف كما فيلزم ان يكون بطريق ايجاب القول بان كمال السلطنة ^{نقص}
 ان يكون الواجب قبل كل شيء وبعده ما لا يعتد به في المقامات اليقينية على كماله الخلود عن الصفات نقصا في ذاته
 نعم مجموع كابدله من دليل قوله قوله هما بخلاف الاول والنقص الا في هذا الدليل بخلاف الاول والنقص
 الاجمالي ما يقال لعلكم جميع مقدراته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تحالف المدلول عنه اولا ^{لست يلزم}
 المحر عن عدم وجوب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لا يمكن لعل ارادته باعدام ما صدر عن ذاته
 بطريق ايجاب اعنى صفاته تعالى لكونه امر امكننا في نفسه فكل ممكن مقدور لله نعم فلا يتخلو اما ان يحصل
 كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين ^{لست يلزم} انه امر اولا
^{لست يلزم} لا يحصل فادخلوا ما ان لا يحصل مقتضى ارادة فيلزم عجز الواجب للمنافي للادوية اولا يحصل مقتضى الذات
 فيلزم تحالف العلول عن علمه التامة وهو بايجاب بعض الفضلاء بان انخرا ان لا يحصل مقتضى ارادة فتوكم
 يلزم العجز فنلزم لزوم العجز للمنافي للادوية لانه في العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي هو قبل الذات
 لا اتي الادوية بل للمنافي لها العجز الذي يكون لسد العجز طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل الى العجز الثاني ^{النقص}
 اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني كانه لانه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر ما ان
 القدرة على المنع بالغير ليس عجزا لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصفة الذي يرى انه تعالى
 لا يقد على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الطرفين وجود الحركة مثلا فيحل عدمه ^{لست يلزم}
 متنافعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذي تنبأ على
 سدا العجز طريق القدرة عليه عجزا من الادوية ولا شك ان عدم القدرة على العلول الممكن الذي بواسطة
 وجود العلة التامة هو ليس العجز بل العجز للغير العجز اذ انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على
 اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم حواشيل العلول عن علته التامة وهو خلا ^{لست يلزم}
 تأمل قوله والجواب هذا جواب تلخيص الدليل بحيث لا يجزئ ما ذكره فنقص فلا يرد عليه المنع يعني ان افترضنا نعلق ارادة الوجود
 بها ونقول بل ان لو امكن الاحكام كما في التام بان يربطها بحركة زبد فان ارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يربط
 في صفة النقص لانه يقتضي الذات مقدم على مقتضىه بتوسط الارادة قوله ولا يتم الحل المذكور ايضا لان كل واحد من الطرفين لا يربط

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اي لا ندفعه اذ يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي هو
 المناقاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي لما سبق وان الكلام على حذف المضان اعنى لفظ التعلقو كل القول
 في حيث قال وكذا تعلق الازادة بكل منهما يمكن نفسه قوله ولم يرد بالتضاد اذ يعنى لم يرد بالتضاد كقولنا
 الموجود يربح حيث لا يربح في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعلق احدهما على تعلق الآخر كما حصل البضدين في
 محليين جازا فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعليقهما المخل في صحة الدليل لنتاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما
 السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذلك المتعلقين في الدليل بلا حاجة الى التضياد بينهما قوله وايضا لا
 اى وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي للمباينة من الاجتماع في محل واحد لا يخص في التضاد
 فان كل واحد من التضاديين في العدم والمملكة واليجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع ففي التضاديين
 تعلق الازادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالتعلق لا بالتعلقين وجوديان
 فلو ثبت بينهما تناقض لكان التضاد يرفعه ان لو كانا لا يربح التعلقين التضاد به لكان للثبت بين الازادتين في
 الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اي دليلها اذ يعنى ليس المراد بالامارة الدليل
 الظني حتى يرد بان الظني لا يقيد في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد قوله اذ يلزم اى يلزم العجز
 الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد غير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود
 او في اليجاد او في شئ اخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجتماع متعقد على ان وجود الوجود مع
 كل كمال وسعد كل نقصان اذ اكان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا ^{فهو}
 حادثا وممكنا وبقراءة المحشى اندفع ما قيل من ان البتة الاحتياج في اليجاد وهو لا يستلزم الحوادث ولا
 مكان بل المستلزم للاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكونه عليه اربابا لما قيل على من يقول بجحيت الاجتماع اذ لا
 الاحتياج مطلقا نقصا فالواجب محتاج في اليجاد الى مكان لمعلول نامل ولا يخفى عليك ان قول المشايخ
 من اجملة الحدوث لا يدل على المنع اثبات عدم نفع الواجب مطلقا ولا فلاحا الى هذه المقدمات كانه
 اذ لم يثبت متنازع وجود الصانعين القادرين على الكمال في تقييده ولو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران
 على الكمال ليس بشئ قوله ان قلت انا لا ازال ان عدم حصول مراد احدهما ليستلزم تنجيز والا لزم ان
 يقول المعتزلة بجحيت نفعهم قالون بان الله تعالى اراد طاعة العاسق وايمان الكافر ومنه لا يحصل
 قوله قلت الجحيم انا لا ازال اقولوا بجحيت نفعهم ان اراهم عندهم فسيان ارادة تفسرهم في الخلف عنها واراها تقيده

يجوز الخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق واثبات الكافر هي التقويضية دون التفسير فلا اشكال قوله وهو
 يستلزم انتفاء المصنوع اذ يعني ان امكان التمانع لكونه محالاً انما يستلزم ان يكون التبعيد المستلزم له محالاً لان
 لا يوجد مصنع بالفعل يجوز ان يوجد بأرادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فالامكان لا يستلزم الوقوع
 فعلى هذا التقدير صير قوله يستلزم اذ راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالمتنوع
 ان امكان التمانع انما يستلزم عدم الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون لـ احد
 منها صانعاً بمعنى السلب الكل لا يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كل التقديرين واحد وهو منع الملازمة
 كما ينبغي تأمل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبنى اذ يعني ان البطلان المتبادر من قوله عدم تكونها علم التكون
 بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونها بالفعل فان امكان التمانع
 لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بأرادة احدهما قبل وقوعه قوله بمعنى قوله اذ عرفت ان هذا الجواب
 مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العداوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم
 بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا امكان فيجوز ان يوجد بأرادة احدهما قبل وقوعه ان
 اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن كما تبطل
 الملازمة بل لا بد له من دليل قوله فقد قلنا من تحرير العداوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان العداوة
 على العداوة منع الملازمة فلا معنى كبر اذ بعينه في العداوة قوله لو تعدد الحكم يتكون السبأ والارض الى
 لم يتكون بالفعل كما هو انظر المتبادر من قوله واما الثالثة لان مقتضى القادرية ذات كماله ومعها المقدورية امكان
 الحكم فنسبة امكانيات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل ان يجوز ان يكون لبعض امكانيات خصوصية
 بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بل مرجح قوله في رد عليه ان البرد لا يغير الا لزيادة التكون لا لانتفاء التكون اذ
 تقدير التمانع المفروض بان يكون في الدليل هكذا الواجب لانه لم يتكون السبأ والارض لان يمكن التمانع بينهما
 في إيجادهما بان يترك واحد من الالهين إيجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما مجموع
 القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان ارادتهما قد خلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدم فلم تقبل او بكل
 فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح باجماع رد عليه منع الملازمة بان لا نرم انه لو تعدد لزم يتكون السبأ والارض
 لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الوجود اذ عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان
 قبل وقوع التمانع بأرادة واحد منهما او بتقويض احدهما الى الاخر واما قال عقلا ان تعدد الحكمين المستقلين يستلزم

أما الملازمة فلان التقدير يستلزم إمكان الثبوت وهو يستلزم عدم التكون بل إمكان مع وجود العلة
 القائمة واما انتفاء اللازم فلما اقرر من ان عدم المعلول مع وجود علتها العامة متمنع وانه لا يمكن العلة العامة
 تامة قوله فيلزم اذا كان كلمة لولا تفيد الدلالة على انتفاء الثاني لان انتفاء الاول في الشيء الماضي لا يلزم ان يكون
 الانتفاء غير الماضي بل ان معنى انتفاء التقدير وانتفاء الفساد امرين يقربان معلومين للسامع لكن قد يخلو باحتمال لو
 عليها تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئني بكرمك يدل على ان كرامك من معلوم الانتفاء عند السامع
 لكن انتفاء الثاني لا يدل على انتفاء الاول وهو ليس بمقتضى الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول ^{حينئذ}
 الانزفة الماضية والحالية والاستقبالية بل ليس تحقق الانتفاء الثاني المقرر عند السامع وكذا لا تفيد فلا بد
 استدلالا قوله ولو سلم الدلالة ان يعنى ولو سلم ذلك لا يعمى على ان انتفاء التقدير في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد ^{حينئذ}
 لتو المقصود ان ثبات وحدة الصانع مطلقا بل انتفاء الفساد في الماضي كانه اذا ثبت انتفاء التقدير في الزمان الماضي
 يكون ما جاء به التقدير في الحال والارستقبال حادثا والحادث لا يكون لما فلا يكون ما جاء به التقدير لما
 فيكون الصانع واحدا قوله قد جاء المتكبر ان يعنى ان ما ذكرتم في كلام البعض الحكم بترادف الواجب القديم مستند
 بان يكون المراد به التمسك في الصدق دون ما هو المشهور من اتحاد المفهوم فان قد ما للتحكيم قد يريدون بالتقارب
 التمسك في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين الاكابر والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل
 منهما على الاخر فانه بين كل منهما مفهوم ما على حدة وما قيل من انه محتمل ان يكون لكل منهما او كلاهما معنيين
 احدهما مشتر بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار التمسك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتمسك
 ليس على ما ينبغي فخر احتمال اذ ليس في عبارة ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونها من الالفاظ المشتركة لقوله يرد على
 ظاهره ان اي يرد على هو المفهوم من هذه النقص ثم من ان وجود الصفات كوجود الواجب يقتضيه انها غير احتياجية
 الى شيء فمجرد علة لا تحتاج محتاجة في وجودها الى موضوع فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجيء تأويله انما هو
 النقص المذكور وهو ان المراد من كونها ذاتا لها وان كانت الواجب تعالى في معنى ذاته تعالى كفاية في اقتضاها لغيرها من غير
 احتياج الى امر وذلك انه تعالى موجب صفاته لتلايلهم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذي انما
 المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير كإلينا في احتياجها الى موضوعها في لا يرد ما ذكر وهذا احاصل ما ينبغي عند ذكر
 كما يرد على ما قلناه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى ان
 احتياجه الى شيء اصلا فيكون له صفات واجبة كانهما ليست غير الذات انتهى كلامه انت خير بان هذا التأويل

تتامية في نفسه لتوقفه على القول بالاحتياج ليس نقصا في صفاته وبان قوامه على الاحتياج هو الجواب
دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قوام كل ممكن حادث انما هو في ما اذا كان صادرا بالفضل والاحتياج
وكل ذلك تخصيص في احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة لا ضيق في دلالة ربيع الى الوصول في الواجب كما ان
حمل الله عليه محيل واجبا لذاته كذا حمل الصفات عليها بجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت ولا يطابق الاستدلال
ان كورفان قوله كذا جائز لعدم في نفسه صريح في المرات ان كل ما هو قديم فهو بالذات بمعنى اذاته وحقيقته
يعتبر لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العلم في نفسه ان يقال هو وجود بذل المعنى قوله هذا يدل
على ان وجوده لا يعني ان قوام الحادث ما يتعلق بموجود ما يحدوث في الماضي على الصفات القديمة المتعلقة بوجوده
باجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه هي الحالة البينة فان بداهة العقل حاكمة بالصفات محتاجة في وجودها الى
موصوفها فارقت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموضوع الاحتياج الى الجادة والادل لم كون
الصفة مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالاجباد ههنا اخراج من العلم الى الوجود فانه غير لازم للخصائص
الى الخصص بل مخلوقة في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموضوع وجوده
هذا ويرد على الاستدلال بحجتي قوي وهو الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى
العدم الذي هو منافي للقائم بمعنى التمسك بالعدم يجوز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الاحتياج وما ذكره
من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعلم ليس يصحح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالذات
والتمسك بكل ما سوى الله حادث والاحتياج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص امر
الذي قال بعض الفضلاء بالجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظواهرهم اما اذا كان محمولا على التأويل المذكور
ويكون المراد لولم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب كما يحتاج الى مخصص مبائن مفارق فيكون محدثا اذ لا يعني
بالحدث الداعي لكون محتاجا في وجوده الى الجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محمولا
فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجوده بالاجاد شيء اصلا استي كلامه ولا يخفى عليك
هذا التوجيه مع استلزامه استدلاله قوله والا لكان جائزا في نفسه بل ياتي عنه ومع وجود الاعتراض السابق عليه
يرد عليه انما لا يتم ان لم يكن واجبا لذاته نعم لكان محتاجا الى مخصص متبنا مفارق ليجوز ان يكون محتاجا الى امر
ليس غير الذات لا عينه كان يكون قد يصادف امر ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته نعم فلا يلزم
حادثه ولا كونه واجبا لذاته تامل فانه يطهرهم الله بكلامه قوله وان قالوا لا يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة

كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو لا يكون محتاجا الى شئ اصله والعفة القديمة ليست
بقديمة بالذات بل محدثة بالذات كاحتياجها الى وصفها فيكون اخلا في كون وجودها متعلقة بايجاد
فلا يلزم الجبرها فيزعمون ان لا يثبت حكمها بالصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله اما
الاعراض لا يعني ااما ان قالوا امرا لا عرضية لا بقية لا بقاءها ليست لازم قيام المعنى بالمعنى لا بقاء في غير هذا المعنى
عنها في حال الحدوث فانها في اول زوال الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة البقاء انا يحصل في زمان الثالث
لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في الشرح قوله لكن يريد ان البقاء لا يعني وجوده
قوله ببقاء الصفة نفسها انه لا يريد ان يكون نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فسادا له البقاء ايضا
الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاد الذي يحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية و
المباقي يقتضي زيادة البقاء كالمال يقتضي زيادة العلم والاريد به علم الزيادة في الوجود الخارج بمعنى انه ليس
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج امورا الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحة لكن لم يجوز وانفسية البقاء هذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بان
الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا في الاعراض اما البقاء فليس امر موجود في الخارج بل
حال فيها كالحول السوا في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم
القول بتجديد الاعراض في كل الذي هو مصداق لمشاهدة الحس كونها منفصلة عن البقاء حال الحدوث
وحصول لا تصادف به لعل انما يفيد الزيادة في العقل في الوجود الخارجي بالكون للاعراض وجود في البقاء
وجود آخر ايضا فان تجديد الا تصادف بصفة لا تقتضي كونها موجودة في الخارج بل تجديد الا تصادف بالاصول
التي لا تتحقق لها في الخارج كعمية البارئ في اصع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج والا لزم كون
كل الحوادث تاما فانه دقيق قوله على ما سيجيء في التكويد حيث قال مر قال ان التكوين عين الملوك المراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هذا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والابحاح
ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر حقيقة مضاف للمفعول في الخارج قوله
يعني ان قبول الواجب لا يعني قد علم ما سبق الواجب بل جميع اجزاء ما سواه فاذا تصور بعين ان محلات
جميع ما سواه على النظم البدعي والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كونه على النظم البدعي
يدل على العلم وكونه ساد ثابدا على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحقيقة فلا يرد ما يقال ان العلم

على النمط البديع انما يدل على التقادف بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يصح
 بواسطة محض ارسادرس عنه بطريق اليجاب من غير قصد واردة كما هو من ههنا قبله ماء الفلاسفة حيث
 ذهبوا الى ان العالم صادر عن غير قصد شغوك كنه المرتش فيكون في الوسط قار و امريدا عالم احيا دون
 كان اليجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم على غيرهما كما لا يخفى واما قينا اليجاب بلا قصد كما لا يخفى
 كما هو من ههنا اخبر من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه على محضنا و عفا انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشط
 الاولى كرامة الوقوع والثانية متعلقة بالنسبة الى انه لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا ثبتوها وقالوا انها غير
 قوله لان ذلك متعلق بقوله لا يريد يعني لا يريد ما يقا لان ذلك الوسطة من جملة العالم ضرورة كونه ما
 سوى الله تعالى فلا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا محذوثا العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن
 القديم باليجاب لان اثر الموجد القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى انه يعني لا يخفى ان هذا الجواب مما اذا بين
 ما سوى الله تعالى حادث لم يقصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن شئنا سابق فحجوز ان يكون
 ممكنات الممكنات غير معلوم الوجود في الحوادث كالحجوزات متفلا صادرا عن بطريق اليجاب محذوثا محذوثا العالم
 قوله ثم ان اعتبارا به بين انما اعني الشارح النمط البديع والنظام المحكم كانه مذكور في بديهة الحكم والاف يمكن ان
 يستدل بحجوزات العالم على القدرة والاختيار لا ان اثر الموجد القديم لا يكون حادثا ثبتت القدرة والاختيار
 على شئ من العلم فان صدره والاعتقاد بالفساد الاختيار لا يتصور الامم العلم وتثبتها على شئ من الحجة اذ لا معنى
 الاصفى في حجة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشارح انه يعني ان ظاهر كلام الشارح ان العلم لا يتصور الا
 بالاعتوان المذكور يوجب ثبوت السمعة البديهة كقوتها من اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاعتقاد عليها
 اذ يكفي في ذلك العلم بالسموات والبصريات واجيبان المراد بالسمعة البصريات المسببات والبصريات المسببات
 ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه نعم واما ان مباديها موجودة متناثرة فذلك مطلب اخر يحتمل بهذا
 في قوله وصفات ان لا يتوهم العلم انه قوله وعلى هذا الظاهر كلام المحقق يدل على ان هذه المنه ليس من حوافي عبارة
 الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمنه ما يقابل الذات وهو هذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجد فالمعنى
 ههنا على بقاء الشيء امر موجود في ذاته وجوده وفي قوله والمحتمل ان بقاء الشيء اشارة الى كلا المعنيين
 عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر محتمل ليس وجوده محتمل حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على ان
 الوجود لكن العقل باعتبار نسبة الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده نصريح بما علمنا

كلام المشايخ قوله يعني ان العقلية يعني قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في
 الغير غير جاز في قيام صفات الواسطة بابتداء كونه تعالى مختصا ودفع هذا بان عدم جريان ذلك في غير ما لا يضر كانه تقرير لقيام
 الحواض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي اوردوه على
 امتناع بقاء الحواض وتقريره ان وليكم جميع مقدمات فاسد لانه يستلزم المحر اعني مخالفة الضرورة قوله
 لان اصحابنا جعلوا العقل عند حصوله انما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كالحكم
 ببقاء الحواض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الحواض والاجسام ولا تقترن
 بينهما محتمل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفريق فاسد انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفريق
 بان عدم بقاء الاجسام البعد عند العقل بل محال لان يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء ويجوز عدم بقاء
 الاعراض اذ لا بعد في تجدها فلذا جعل الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهية العقل دون الحكم
 ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام نفس الشخص لا من كمال التميز كما في المتن قوله فيلزم ان يكون له اى لو كان وجود
 جوهر يلزم ان يكون مكننا ههنا يلزم ان يزيل وجود الخاص على ما هدية لان وجودات الممكنات لابد على ما هدية
 عندهم مع ان وجوده الخاص عين ما هدية كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود للطلق زائد في الواجب ايضا وهو
 موجوده الخاص قوله للفظ بتفادير المفهومات فارادى علم الجبري الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من
 ذاته والقديم ما لا يكون سبقا بالعدم قوله وايضا اى زيد ايضا انا لا اذ ان بالشيء اذ غير ذلك
 وحرمة احتمال ان يكون ذلك المراد في الدوام هو هي المنقوص ولا يجوز ان الكفاءة في عدم ايها الباطل بمبلغ
 ادراكنا الاحتمال عدم اطلاعا على وجه اتمامه فالنقص واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ
 ومتابعيه اعلم انه كلام في جواب اطلاق اسم الاحكام الموضوعة في الكلام بل انما النزاع في الاسماء المتعددة ما يصدق
 والادغال فلهذا المعتزلة والكلامية الى ان ذلك العقل على انصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه
 اسم يدل على انصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذ الشرح اولا وكذا الحال في الادغال وقال القاضي ابو
 منا كل لفظ دل على معنى ثابت فلهذا جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذ لم يكن موهوما لا يلحق به انه تعالى وقد يقال
 لا بد من نفى ذلك لانه لا يهاجم من الاشعار بالاعتظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وهذا الشرح ومتابعوه الى ان كلامه
 لتوقف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز ان الكفاءة في عدم ايها
 المطاط بمبلغ ادراكنا لا بد من اسناد الى اذن الشرح كذا في الشرح الموافق قوله ولا شك في جواز كذا

[illegible]

المفسر في أي جنس من الجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الأمر الشامل لا الجنس المنطقي أي المفعول على الخلفين
 بالحقائق على أي دليل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي لم يسموله الحقيقة النوعية أيضاً فأهم يبعد ^{الشيء}
 جنساً وإذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل لا أنواع الحقيقة فلا يلزم من اعتبارها بالمجانسة النوعية
 التركيبية في ذاته محو أن يكون الله تعال حقيقة بسيطة ولا يكون له فضل مقوم فأقول إذا كان له حقيقة نوعية
 بسيطة فلا بد له من تعين غير لا عما يشترك فيلزم التركيبية له ^{شئ} ما بين الأمرين لا غير أنه لا مزية له
 أن يكون ذلك التعين أمراً عدمياً غير داخل في هويته تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد
 بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي أي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي تعالى
 يستلزم التركيبية في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره بقرينة قوله حتى
 التمايز بفضل مقومة وأما قوله لأن ما هو أنه فهو اشتراكه إلى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي ^{هنا}
 مراد وبويدة ما سياتي من قوله ولا بما نلث شئ فتأمل قوله يعني البعد امتداداً لا يعني الكلمة أو ليست للشيء
 المتأني للتعريف بل بتقسيم المحرود فالأصل البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم وهو الجسم العلمي والثاني
 أنه امتداد المحرود عن المبادء القائمة بنفسه بحيث لو لم يشغل الجسم لمكان خلأ وهذا النوع عند من يقول بوجود
 الخلأ أي البعد المحرود الذي يشغل الجسم والخلأ والكثرة إطلاقاً على المكانيات على التماثل الكبري بطلت على هذا
 المعنى أيضاً كما وقع في هذلية الحكم بحيث قال المكان لهما الخلأ والسطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن للجسم
 إنما هو السطح الظاهر من المحوى المتأني بوجود البعد المحرود فالبلع النوع الأول فقط أعني أنه امتداد قائم بالجسم
 وهذا التعريفية أي تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم وبفهمه إنما هو البعد المحرود الذي أثبتته الحكمة ^{الشيء} قالوا
 المقدار الذي التقيا إنما يتكوّن في تعريف البعد بالموهوم الذي هو المحض كما هو هذا التكليم ^{الشيء} النافق للمقدار في غير المقادير
 عليها يقال البعد امتداد موهوم مغرور من الجسم في نفسه صالحة لا يشغل الجسم ينطبق عليه بعدة الموهوم
 فوكو هذا المعنى على وجوه الخير يعني لزوم قدم الخير إنما هو عند من يقول بوجود الخير كما هو مذهب الحكماء ^{الشيء} والبلع
 المحرور إنما يكون من صفات الوجود وأما عند التكليم القائلين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الأمر قد فلا
 يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلاً لتحقيقه ولو أريد بالقدر ههنا معنى الزان فاستحالة الزانية للمعدوم
 كيف كان الأحكام كانه لية عينتها هيته قال الفاضل الحنفي ولعل الشارح أراد بقدم الخير الزلية وهذا أيضاً محقق
 تعالى إذ يلزمه أن يكون الخير وضع معين إلى إثباته بالاشارة الحسية وإمكانه هو أيضاً ^{الشيء} أن يكون الخلق خالفاً

وهي في الارز كل ذلك مح عليه تعالى او اراد يقدم المحيز فقام المحيز وهو مح عند المتكلمين اذ يلزم من تنافي الاولين
الحيز المتناهية في الزمنة الماضية الغير المتناهية وبطلان برهان الطبيب انتهى كلامه ويرد عليه ان لا يلزم من كون
يشترك في سبب الحسية والاحتياج الى الامر الوهمي بناء في وجوبه الذي هو المحيز ان يكون مقتضى ذاته كسائر
الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمحيز والامر لم يحتج الى المحيز وهو
بناء في الوجوب وان لا يلزم من تنافي الاولين البعد المتناهية لمجاز ان يكون له تعالى كون احد في ذلك المحيز
من الارز الى الابد وانما يلزم ان يكون تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي تبقى زمانين قوله وقد يكون من الوجوب
النسبية اي يعني على ما مر من ان المتكلمين ان فكروا اعراض النسبية باسمها الا انهم قالوا بوجوده سرية
الامر لا بدعية المحركة واسكون الاجتماع ولا فتراق قوله هذا التردد اياه دفع لما يتهم من ان التردد المذكور
قيد في كونه بقاء الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذهب كما يعتد به الوجوه معناه وحاصل الدفع ان هذا التردد لا يخلو بطلان
على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد ولا وقت ان تزداد النسبة الى المحيز اللغو للمحيز اذ هم يطلقونه على التردد
والناقص يقال زيد في السبيل على الكرسي قوله نزل ان هذا الدليل على هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابد او فاما
قلنا فذلك لا يقرر بانه اما ان ينقص عن المحيز فيكون متناهي او يساويه او يزيد عليه فيكون محض بقاء لا يكون مبنيا عليه
كما لا يخفى قبل ان الدليل المذكور مبني ايضا على ان الحيز جزء لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولا نه احقرا لشيء وانما هو
فيحيز ان يكون ناقصا من المحيز ولا يكون متناهي اذ التناهي من خواص المفرد والمجهر المفرد كمقدار له قوله
ضموا حاصله من الملازمة يعني كانه ان لو انصف الخوازة بصفات الكمال يلزم تعكسا الواجب فان تعكسا وان العلم
والقدرة واخرها ان يستلزم الانقضاء بوجوب الوجود محتمل يلزم ما ذكره بعض الافاضل بوجه صحيح من
الملازمة الثانية يعني كانه ان لو انصف الخوازة بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحده وانما يلزم لوجه
ينصف المجموع ايضا وفيه ان لا يتجزى الخوازة يستلزم حده وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه قول
كور عن الانقضاء لبعض الصفات نقضا نابا لنسبة الى الجزء محتمل لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم فنثبت ان
نقص الجزء يستلزم حده موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود مطلقا
كل كمال ومعك نقصان لكن لم يتم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه انبثاق الملازمة المحمودة يعني ان
الكل جميعها على ان يكون الا حقا فم لا يستغراق ولا شك ان الانقضاء بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد
الواجب لا من جهة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون النتيجة

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث كذا في الجواب الكلي يستلزم
 السلب الجزئي ولا يلزم من ان يتصف ببعض صفات الكمال الحد وشيخنا ان يكون متصفا بالوجوب قلت في يلزم
 نقول الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل الله اذ لم يكن متصفا بجميع صفات
 الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال صعد كل نقصان فيكون حادثا لانه لم يكن ممكنا وبقي محال
 حادث وقد عرفت ما في انفا قوله وايضا صفة الكماله توجب اخره فبات الملازمة لبعض صفات الكمال علم
 التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب قوله يريد هذا
 التصريح انه يعني ان مقصود الشارع من قوله وقد صرح ان يصريح صاحب البداية في كتابه ان في الصبيغة المعلوم او
 تصريح القوم ان قرئ على صيغة المحمول بالماثلة انما ثبت بالاشتراك من جميع الوجوه يناقض قوله فلا يمكن
 علم الخلق بوجه الوجوه فانه يدل على الاشتراك بين الشئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتها ووجه التوفيق
 ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة وهذا يمكن ان يكون معنى قوله فلا يمكن علم الخلق بوجه الوجوه
 المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس كاشا للمماثلة ووجه اصلا فيكون قوله وقد صرح به اننا او تأويل القول كما تأويل
 والمعنى فلا يكون اثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما ثبت بالاشتراك في جميع الوجودات قوله
 يريد حليته يجوز ان يعني ان المراد بالشئ الموجود على ما هو المتعارف بينهم ثم يرد عليه انه لا ينافي انه قد عرفت عن
 علمه شئ يلزم النقص والافتقار بحجوان اليك وبعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قادرا
 لذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة
 لا تعلق بالمتنوعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حوزنا انه قد عرفت ما قاله فاصل الجليل رحمه
 المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشئ عند الموجود انما ثبت عندنا بقدرة الواجب وان جميع الموجودات
 صادرة عنه بطريق الاختيار والاحياء بالاختيار يستدل العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي اوردتها
 لان كل ما هو احد يجب تعلقه به لان تعلق القدرة انما يستدل العلم السابق لان الموجودات التي تتعلق بها انما
 اعني الممكنات دون الواجب وهذا الوجه الذي في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ونحوه او المكنون يد ما ذكرنا الذي بين
 لا يحصل اليقينية القاطنة لعدم تعلق علم الله تعالى بانه لا غير احد في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم
 عندهم وما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عما ادعاه المفسر بالنسبة الى العلم ان حصل استيعاب الموجودات او الممكنات
 لان ذكر العلم اوسع مما ذكره المتن المتعاضد ان يكون المتن متعلق بالقدرة ايضا لا بد من ان يعلم

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجسام الفلكية
 على اسكانها من حيث انها جزئيات فانفعة من فرض الاشتراك بين كثيرين كان درالكها على الوجه المذكور لا يمكن ان
 بالادلة الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مبنية عن الشكلة على ما هو
 شأن كل ما يحصل بطريق العقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعته كذا احسوف افانه قد يعلم الخسوف الجزئي كما علم
 توجة الجزئي لا انما علم العقل مجرد بقوله عن جملة على خسوفات متعددة وان كان في الخارج كما يصدق
 ان على ذلك الخسوف بل في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد ذلك الحسوف وهذا
 العقل مستقر بوقوعه وبعده في اصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق العقل كما بطريق الخيال
 والاحساس لفقدان الالة فلا يغرب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى
 بطريق العقل لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشكلة ولا يلزم من ذلك ان يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن
 ذلك بل ان ذلك على وجه الاحساس والخيال يدركه تعالى على وجه العقل فالاعتلاف في طريق الادراك الكافي
 للمدرك هذا ما افادته العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور
 من مذهبه ان لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي اما الجزئيات الغير المتغيرة
 فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض الدواني اصل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات للتغيرة بخصوصية تميزها
 الزمنية بانها واقعة الآن وغدا او امس فانه لو كان علما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير العلوم فيلزم تغير
 ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير ليزم الجهل بل يعلمها بحيث كماله في الزمان بحسب الوجود والثلثة وهذا
 العلم يكون مستمر لا يتغير اصله كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبتته الى جميع الالامنة
 على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبتته الى جميع الازمنة على
 السواء فليس بالقياس اليه بعضها ما ضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذلك الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
 من الزمان الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كانه وسيدكون بل هي دائما حاضرة عنده في وقتها
 بلا تغير اصله فحقه ان يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الكاشغري
 ان الدواني باصولهم انه تعالى الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني
 من الاتفاق الى الالة الجسمانية وبان العلم ليس مرادهم ما توهم البعض ان علمه تعالى محيط يطبايع الجزئيات
 واحكامها دون خصوصياتها واما هذا فلا صفة الكلام المنقطع من فوائد علماء الكلام قوله المنا في الدجيا

هو القدرة اذ يعنى ان المقدور معينين احدهما صحة الفعل والترك اى يصح منه الوجود وتركه وليس شئ منهما
لازم لذاته بحيث يستحيل الوجود عنه والى هذا ذهب المليون هو من ادلائجنا انهم انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين اذ ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والوجود كونه
لذاته كزوم العلم وسائر الصفات الكمالية نزعاً منهم ان تركه نقص فيستحيل انشاءه عند فقد الشرطية الاولى
واجب صدقه ومقدم الثانية تمنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقيقته نعم اذ صدق الشرطية لا يستلزم
صدق طوعها ولا ينافى كذا بهما وهذا المعنى كينافى الوجود فان كان امر الفعل امتناع الترك لسبب كينافى كذا بهما
بالنسبة الى ان كان العاقل مادام عاقله فيفيض عينا كذا بهما من غير تحلف مع
يفعله باختياره امتناع تركه الغماض بسبب كونه عالماً بضرر الترك كينافى الاختيار فما ظنك من يكون علمه
اذ ان قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال كونه القدرة بهذا المعنى متفقاً عليه محل عجب لان مشيئة الله تعالى
عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الكامل على ما صرح به في شرحه المواقف في بحث ارادة الوجوب
فمعنى قولهم ان شاء فعل ان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً لذاته تعالى كان
طرف الفعل لازماً لذاته وهذا معنى اصطلاح الشرطية الاولى كزوم له وعند التكليم عبارة عن القصد بمعنى انشاء
وان لم يشأ لم يفعل القصد فعل ان لم يقصد لم يفعل هذا لا يكمل القصد كزوم لذاته بل يكمل شئ من الظن كزوم لذاته وهذا
معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ فلهذا هذا انما يدل على زيادة اذ يعنى ان
المشتق ليس كالمفهوم المحذوف الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالمعاملية والقادرية مثلاً وصدق المشتق
انما يدل على زيادة ذلك المفهوم المحذوف ولا كلام في زيادته على ان الواجب ان الكلام والنزاع في زيادة حقيقة
ذلك المفهوم وما يصدق عليه على انه معنى ان كان في حقيقته انكشاف الاشياء وليس مجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة
زائدة هي العلم فعل في حق الواجب كذا بهما اذ ان الله تعالى كاف في ذلك انكشافه ويترتب على ذاته البحث
ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات وكذا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك
فثبت ان الواجب عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقة قوله ان اراد اقتضاء ثبوتها يعنى ان اراد بان ثبوت
المشتق للشئ يقتضى ثبوت ما اخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت المأخذ في نفسه الخارج حتى يثبت كونه اصعب
موجوداً فلام ذلك فان تصادف الله تعالى بالوجوب للموجود لا يقتضى وجود الوجوب والوجود اللذين مما ماعل
هما في الخارج لهما امران اعتباران على احق وان اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق

المتن يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفاً بما خذ لا شقاق فسلم لكونه لا يتم غرضهم من اثبات وجود
الجواز ان يكون ذلك المأخذ من الوجود الاعتبارية ويجوز انصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب
عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته كما
في المعتزلة صوابه متمم حقوقه لا غير واما ثبوت نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية
كالسواد والبياض وما علم ثبوتها هذه الاوصاف بموصوفه ان المواجه ليس عالماً وقادر بان يثبت مثل كون الصفة
مضياً بل ان يحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوتها في نفسه فكما ان الصفة بالحسب بالسواد بل على ثبوت السواد
في الخارج اذ الوجود الربطي في الامور العينية وفي الوجود لنفسه فكذلك العلم بالحق في الشيء انتهى وفيه ان يكون
الادوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قبل التردد المذكور في كلام المحققين اذ كلام الشارح
في الثاني لا يحتمل الاول أصلاً وفيه انما يتم لو كان الصميم الجور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون
المتن في المثال كلام الشارح كذا الاحتمال المذكور في قوله وقد عرفت انما لا يمكن ان يثبت من ذلك اثبات
كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم ان لعل من ادعاء المعتزلة من قولهم عالم الالفاظ ليس العلم صفة حقيقة
له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والعلوم بها يتميز الاشياء وتنكشف عنده لان في العلم مطلقاً حتى
يكون بمنزلة قولنا اسود اسوداً لم يكن اجاباً الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من ان تعلق مخصوص بهما يصير
عالمه والمعلوم معلوماً قوله قلنا يا باه قولهم انما يعني انما يكون المراد ما ذكرناه من العالمية لذاته تعالى فانه لا
ادعاء حقيقة بل اضافة مخصوصة بها يصير العلم عالماً والمعلوم معلوماً قال في الموقف من العالمية
منهم نفس متعلق الذات بالمعلومات فلما ثبتوا العلم بمعنى اضافة لذاته تعالى كان معنى العالمية الاضافة
بمعنى اضافة نفس الذات اضافة فعلم انهم ينفرد العلم رأساً ويجعلونه نفس الذات ويشبهون لذاته تعلقاً
بالمعلومات لسميها العالمية واعلم المراد بالعالمية هنا على ما قلناه ان عموماً هو صريح بالحسني فيما بعد حيث
هو اضافة التمييز والنكشاف والتقسيمها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم يتكره احد ان يتركه
انكار لكونه تعالى عالماً واما العالمية التي هي حال فقد اثبتوها بها اسم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال
انها صفة لذات الوجه البسيطة موجودة ولا معدومة قائمة بعوولها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمجردة ههنا اذ هي ليست
بذات اضافة ولم يشهد احد انها باذاتنا ظهور فساد ما قال الفاضل المحقق ههنا فانه يعني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر
فيه وقول في توجيه الشارح العالمية ياتي بما ذكره العالم ايضا ليس صفة حقيقة له فلو كان المراد من قولهم

لا علم في كونه العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالتفصيل بهذا المعنى دون
 العالمية اذ هما متساوية القدم في ذلك كما لم نخذ ما صفا ووجع ما لا روقله وكذا قولهم عالم بالذات يعبرون
 ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو هو وقولهم علم غير ذاتية وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته العالمية التي
 تعلق بخصوص ذاتية على انه اذ لو كان المراد انه ليس امر حقيقيا زائدا على ذاته نعم في الخارج والعالمية ايضا زائدة
 فلا وجه لجعلها ذاتية حيث جعلوا العلم عين ذاتية والعالمية التي هي تعلق بخصوص ذاتية فاما انهم ينفون العينية
 ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى قوله فيه تامل انا في ذلك لا صدق ولا افعال المتقدمة على وجود العلم التي هي مبدأ العلم
 فكشافة التمييز اذ الصدق على وجه التقدير انما يدل على ارتفاعها منصف بالانضمام التي هي انكشافها في العلم
 وهي التي يسميها المعتزلة العالمية واما على النصف فاعلمها بصفة اخرى التي هي مبدأ الملك الحصاد فلا ولد قال
 صاحب المحقق انه راجحة على شوبتا من سوي الحصاد التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق
 الطاهري في شرح العقائد العنصرية اعلم ان مسئلة سريانة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها
 احد الطرفين وقد سمعت عن بعض اهل صنفاء انه قال عند ان زيادة الصفات وعلوها وامثالها ما لا يدرك بالادراك
 بكشف ومما يستدل به على الكشف انما يرى له ما كان غائبا على اعتقاده محسب الفطرة الفكر ولا يرى باسما في اعتقاده
 الفظ والاثبات في هذا المسئلة قولهم ان يقولوا اي المقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمنهوم العلم
 مثلا هو ليس بلزم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول انما يصدر وعليه القدرة اعني ذات
 الواجب يصدر على العلم فاللزم اتحاد الذاتين ليس محجوزا بحدود الصفات المفهومات المتغايرة على ذات وحدة
 قوله لهم ان يقولوا ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا اسائر الصفات في شأنه نعم قائم بذاته كانه عين
 ذاته نعم محذوف ما صدق عليه العلم في شأنه فانه عيانا بذاته كونه مغاير الذات ومجوز ان يكون للعلم افراد
 بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله قد قصر على الاول اي بيان نفي المغايرة بغير
 الذات والصفات حيث قال كاهولا غير ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن ابنا يعني اشار المصنف بغير تعدد
 الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى التبعيد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلى الجواب
 من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة
 للذات والمفاضل الحق قال الشارح انا اي اشار بقوله فلا يلزم تكرار القدماء وهو ضبط اذ ليس كلامه للصورة فلا
 يلزم تكرار القدماء وحمله على قول الشارح ما لا معموله قوله ولا الغرض الاصل عطف على قوله لا الجواب اي انما قال

أشار إلى المقصود الأصلي ببيان حكم الصفات لا الجوانب إذ لا مدخل لقوله كاهو في الجواب بل يتم هو بنفسه المتعارضة قوله
 وإن أحسن كلامه للمصنف لا يعني أن الشارح حمل كلامه المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقاً ولا كثرة القداء فوجد عليه
 الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل أن يمنع توقف التعدد على تغاير ذلك أن يحمل كلامه المصنف على أنه لا يلزم قدم
 غير الله وإنكار يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة التوحيد لأن المتأني له تعدد القداء المتغايرة وهو
 ليس بلامر فيكون حينئذ ما ذكره الشارح بقوله والاولى أن يقال المستحيل أنه كما ورد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل أن
 يمنع لا يرد ذلك السؤال أيضاً على تقدير نفي التعدد ومطلقاً فنقل عنه وهذا الحمل هو أفقنا قاله بعض المحققين إن القديم
 أي من الواجب لصدقه على صفات الواجب لا يستحال في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام أيضاً
 عن المعتزلة فاتهم قوله وإنما حمل الشارح أنه أي حمل الشارح كلامه المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم الغير كما المشهور
 بين القوم هو نفي التعدد مطلقاً في قول الشارح والاولى أن يقول في الصواب إشارة إلى ما ذكره المحقق قوله إن
 لزوم الكفر بالمعلوم كضر أيضاً يعني أن التزام الكفر كزمن لك لزوم الكفر بالمعلوم كزمن لك لزوم الكفر بالشئ مع العلم
 بالتزام قوله ولما قال في القصة فإنه تقييده بقوله ولا يعلم به يدل على المفهوم المخالف على أنه ان علم به يكفر قوله
 ولا شك أن لزوم الذاتية لا يقال من أجل البداهة هي هذه الغائيات لو قالوا بأن يقال بالمعنى الحقيقي وأما قالوا
 بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصاري فلا فائدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى وما
 الله إلا الله وأحد أركانهم أنما كفروا لا ثبات لذهن الثلاثة كما منهم أثبتوا القداء الثلاثة ومعنى إثباتهم الالهة
 الثلاثة أنهم سموها الثلاثة في الرتبة واستحقاق العباد على ما صرح به الشارح في وجه حذف المسند في شرح التخصيص
 كما أنهم يشيرون وجوب الوجود لكل من الثلاثة كغيره صرح في الهيات المواقف أنه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود
 لا التثوية دون الوثنية أي النصاري كما ذكره المحقق كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث إذ الاشتراك في الالهية
 استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع أنه كما حاجة إليه إذا القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب
 ترك قوله وذوات ثلثة عن قال الامام الرازي في الملل والنحل أن قول النصاري ثالث ثلثة بأنهم يقولون بأقنوم الرب وهو الذي
 وأقنوم الابن وهو العلم وأقنوم الروح وهو الحية وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
 بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير ما لو فسره النصاري أن البين ثالث ثلثة بأن الله ثالث الالهة الثلاثة الله وأب
 ولهم ولهم الله تعالى أنثقلت للناس فتحة بين وأما الذين من دون الله فوجه تكفيرهم ظاهراً لا سراً عليه السلام
 بذوات ثلثة قوله وأيضاً توجب أي يعني أن توجب الحكم على المشتق يدل أن ما أخذ الاشتقاق عنه لذللك الحكم

كما في قوله نعم السارقة والسارقة فاقطعو ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان حكمة
 القطع السارقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على اربعة كفر هم هو
 القول بان الله ثالث ثلاثة فان كان عدد الحكم مخصص في التزامه تعين التزام الكفر منهم اربعة حكموا عليهم بالكفر قوله
 وعبارة الشرح تشير الى الاول اي لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لم يثبت ان قولهم لا يقوم الا قدومه الا
 قال الجوهر حجبها انها رومية وقبلها يونانية وكانهم سموها الثلاثة اصولا لانها صفات منوط بها انظار العالم
 ووجود اولها في اصول الالهية قوله وقد يوجب بانهم ميل الا قال في شرح المقاصد اقتضاهم على العلم الحيواني
 القدرة والسمعة البصر غير حاجتها الى اخرى كأنهم يجعلون القيد في رابعة الى الحيوان والسمعة والبصر في العلم والسمعة وجوب
 الى الحيوان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة في تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى الاول ان يقال
 كانه ميل منهم الى نفى ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلازمه قوام بالقداء اه ولكن لا يلازم انتقال اقتوم العلم
 من ادلة اذ اكان عين الذات كاعتنى فقال قوله اذ لقطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة
 وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد هو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقداء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن
 الاتحاد ولكن في الواجب عندهم نفس الموجود ولذا عرفت بعض الكتب عن اقتوم الارب بالذات قال القاضي في تفسير
 ويوردون بالذات وبالذات وبالذات وبالذات وبالذات وبالذات وبالذات وبالذات وبالذات وبالذات وبالذات وبالذات وبالذات
 للذات ان يفرضه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بدلية لاجلها ونهاية الخوا
 ببر الخططين والخططين السطحي والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن اجزائه حد فهو منفصل وهو العنق مثلا
 اذ اقسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السادس من السادس
 ولا شك انه لا انفصال بعد المعنى في الواحد فلا يكون عينا اذ اخلا بل ليس كما اذ الواحد لا يقسمه الا اقسمة ولذا
 قالوا انه من قبيل الكيفية على انه يمكن منه كونه عرضا لانه من الوجود اعتبارية عند التحقيق قوله ولذا فسر في وجوب
 الاربعة ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسر العدد بما هو نصف مجموع حاسية في جانبها احد هو احدى
 فوقه والاربعة جانبية فالواحد ليس بعدا اذ ليس له جانبية تحت والثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبية
 اعني الواحد والثلاثة فسر على ذلك قوله فكلهم السامرة اه اي جعله للواحد من مرتبة العدد او ما ينبغي على هذا القول
 او معنى على التحليل يعني اطلق اسم المراتب التي هي مراتب بعد الواحد ما يشتمل على اكثر على ذلك قوله يريد عليه
 برده على جعل السامرة بعض المراتب جزء من البعض ثم اتفقوا على جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية

مركبة من احوالات صليها فلك الائمة مثلا للمعشرة عشرة حالات لا خمسة ^{ثلاثة} ولا ستة ولا سبعة ولا ثمانية
 الى غير ذلك لا مكان تصور العشرة بكنهه مع العقلة عهنا الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل احوال فمحل حالها
 موخر مشهور بخصوصيات الاعداد للندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا سبعة وربع استدل بان تركيب
 العشرة من الاربعة الثمانية ليس بان مركبة من الثلاثة والسبعة فان تركيب بعضها لازم ^{لان} التركيب الكلي
 لازم استعداده الشئ عما هو فلا بد ان يكون احد منها كافيا في تكوينها فليست في عداها حاجة لبعض الفضل بان
 استعداده بالجزء ما هو حكم الجزء في هذه الاربعة لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وزيوا او هو من قبيل الجزاء الكلي على استعداده
 بعد ذلك وقد يجاب ايضا بان التام اذ هو من الملائمة لا يلزم لزوم تعدد القادرات لان التام انما قائم بنفسه غير
 شئ الى شئ والصفات غير قائمة بذاتها احتياجها الى الذات فلا يكون قدسية واحدة كانت الزلية وللمراد
 بالارواح ان ابتداء الوجود دون احراز العلم على ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منه لطلبا ^{اللازم} الى لو سلم
 العقل لكان ابتداء الوجود مساويا قايما بنفسه ولا فائدة استحالة فار المستحيل بعد القداء بالقدم
 الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو منافي للتوحيد وابتداء المطلقة الشأ
 التام الذاتي والزمان المعتمد يكون مسبقا لعدم استلزامه تعدد الواجب لقوله ولا يخفى انه لا يوافق ^{هو}
 المتكلمين لا القول بالقديم الذاتي والزمان من مجتمعات الفلاسفة المنفرد على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق
 في التشرع القول بامكان بصفات تينا في قولهم ان كل ممكن حادث بمجته انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عينا ان
 قول بخالفه هذه الكايفة هو من القول بعينها مكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لانه بخلاف انتفاض تلك
 الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح ^{لكن} اشعار بذلك
 حيث قال ولا يستحال في قدم الممكن الا قوله بعد المشية لان المشية من جهة الزلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث
 انها حادث والارادة حادثات متعددة بتعدد المرات كذا في شرح المقاصد قوله وفرضه بالقدرة على التكلم قالوا ان
 المنظم من المحرر والعصم ^{حادث} ومعه حادث قائم بذات الله تعالى انه قال الله لا كلامه تعالى اما كلامه قدرته على
 التكلم وهو قد تم وقول حادث عين حادث وفوقه بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما ابتداء فهو حادث بالقدرة
 عين حادث وان كان مبانيا للذات فهو حادث بقوله كن لا بعد ذلك كذا في شرح المقاصد قوله فالتكلم ^{المتكلم}
 الا ان المذكور بقوله واصبحت هذا المقام ذهب الكرامية الى تفوق الصفات غير اذ لو كان ذهابهم الى تفوق
 الصبغة المعام لوجب نفى الصفات مطلقا لا الصبغة في ثبات البعض ايضا باق فلم انفسهم وقد قيل

هذا المقام بل كمرادهم والفاضل المحسوس المحل في الحقيقة المتعبر كلام لا يرضى لسماعه إلا أن الكرمية قوله
 قالوا هو بنوعه التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لأنك إذا قلت ما في ذلك من غير أن يدحضه شيء
 إذا لم يكن فيها شخص آخر مع أنه زيد وقد في فلو كان المحسوس غير المحسوس... لكنك كاذباً و...
 المحسوس بالغير قولنا غير زيد غير من أفراح الناس ولا لهم إلا بقاير زيد شو... و...
 قوله سواء كان بحسب الوجود إشارة إلى بيان وجه تفسير التشارك قوله بحسب الوجود وجوداً واحداً لا بقوله
 يمكن أن تفكك بينهما يعني إما فسر به إشارة إلى إمكان التفكك بينهما نعم أن يكون بحسب الوجود بان تصور وجود
 أحدهما مع عدم الآخر وبحسب التخييل بان يتخيل أحدهما في غير له يتخيل الخفية لا ما يوجد قوله بتصور وجود أحدهما
 مع عدم الآخر من اختصاص مكل التفكك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقص إلا في ذلك وإن لم يكن التفكك
 بحسب الوجود لكونهما قديمين العدم بقاء في القدم علماً بذلك يمكن التفكك بينهما بحسب الخصصة مرة أخرى الواحد
 كما ناصحنا به في محجج بر قال بعض الفضلاء هذا النقص لما يدل بالمكان أو وقوعه في المكان...
 وهو الوقوع في المكان... كجسمه أقب واريد بالمكان المكان الذي...
 يكون... مع عدمها... كان... كثر...
 والمحسوس...
 قوله المن يرد اللفظ في صان، وكذا...
 كما لو كان...
 محسوس...
 مدعى...
 أن...
 ف...
 وال...
 إذا...
 ال...
 ك...

القديسين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض للملك غير وارد
 ولذا التمس الشارح بقوله فانهم قالوا انه قال ان عدم ذهب الشئ الى شعري وعامة الاحكام الى الصفات
 منها ما هي عين الوجود منها ما هي غير هي كل صفة امك صفة اخرى بالوجود لصفات الافعال مكوّنات
 وازا و منها ما لا عين ولا حيز وهي ما يتنعم انفكاكها عنه بوجوب الوجود كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
 من الصفات النفسانية لله تعالى بناء على المتغايرين موجودين بحيز الانفكاك بينهما بوجوب الوجود وعلى هذا اقتلك
 الصفات النفسانية لما اتهم انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى وغيرها الذي يشرح المواقف
 وبما ذكرنا ظهر ذلك في القول القاضل المحشى الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات الحديثة لموصوفها كلاما لا يعاب به قوله وبهذا يظهر اي ومن
 عدم قوله بعدم مغايرة الصفات الحديثة نظر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد
 مع انه و زيد وقدرة ليدل على ان الصفة الحديثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد انصف زيد بالصفة
 الحديثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المبادى التي عرفت في
 الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقد ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله اي يمكن انفكاك
 لاشارة الى التعميم لان انفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بان انفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ^{نقص}
 بالعالم مع الصان لانه يجوز ان ينفك لسانه عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم
 عن الصان في الخلق فان العالم متغير في حيزه وليس الصان متغيرا فيه كما يستحالة التغير على انة تعالى وكذا لا يرد الاشكال
 بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الخلق
 فالحجج العرض هو المحل وخير المحل مكانه فما قاله الفاضل المحل ان التقضي بالعرض مع المحل باق ليس لنتج مشاة قلة
 التدبر قال بعض الفضلاء في هذا الجواب ان هذا لا يستقيم على ما هو مقر لمحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم
 دون الترتيد وحاصل المراد باو اقسامها الى واحد هذا ونسما اخر هذا فاللفظ في اقسام المتغايرين ^ل
 ما يمكن انفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقدها ما يمكن الانفكاك منهما من الجانبين في الخلق فبدل الاشكال على ما
 ارضاه اول هذا التاثير ان لو كان التعميم مستغادا من كلمة او وليس كذلك كيف هو غير هذا كوفي تعريف الشارح
 مستغادا من كلفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الخلق حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فان
 الغير لا يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم كايتم الجواب الذي ذكره المحشى اذا اخذ كلمة او
 في التعريف كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الخلق اذا يمكن التعميم كان كلمة

او للتقسيم لا للتوحيد تأمل قوله نعم يرد الاشكال اه اى يرد الاشكال الى اعم التصانيع لو اريد ان انفكالى
 من الجانبين على ما قاله الغير انما يمكن انفكالكهما فى علم او فى خير لعدم امكان انفكالك التصانيع عن العالم والحد
 لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الخير ايضا لا متناع تخيير وان كان يمكن انفكالك العالم فى الخير والعدم جميعا
 قوله ان قلت لعلم اراد واه يعنى لعل مرادهم يجوز ان انفكالك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر وقائما بحج
 والا لا يكون منقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لا متناع ان لا يكون الصفات قائما بذاته تعالى
 ولا الصفا بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بحج البعض الآخر ولا المجزأ بالنسبة الى الكل كما متناع
 ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينقص بالعلم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بحج ولا متقوم به لا متناع
 ان يكون الصانع محلا للعالم وحجلا بحج اوجز الشئ وكذا الامر لا ينقص بالعلم من بالنسبة الى الحجل كانه يجوز ان لا يقوم
 العرض بالحجل بان يعدم مع بقاء محله فيكونا غيرين قوله قلت مثله الا حاصلا للفظ امكان انفكالك كيدل على
 المعنى المذكور وهل هذا الا تنقيصا وتخصيصا لا خروجا من خارج موارد لنقص ففى هذا يجوز تخصيص كل شئ
 اعم وتقيم كل تعريف اخر لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد اه اى مع كونه مما يلحق
 اليعز صحيح فى نفسه لا يرد عليه الشخص فانه على تقدير ان يكون ما صرح به لا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما
 به وكذا العرض اللازم على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائما بحجها مع كونها مغايرة له بالافتقار
 على تقدير وجودها لا العرض اللازم على تقدير وجوده عند الشيخية المستمرة ضرورة ان العرض لا يبقى مانعا
 وقيل فى توجيها قوله على انه يرد عليه الشخص ان الشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بحج مع انه غير محله بالافتقار فيه
 انه قد اخل فى العرض اللازم فلا وجه لفراة بالذات هذا الذكر يرد من كلام المحشى ان قاعدة التقض لا بد ان تكون
 موجودة وعلى تقدير وجودها هم يقولون ان الشخص والعرض اللازم به يكون مغايرة للشخص والحال ان قوله يرد
 عليه هم صرحوا بان الكلام لا يعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة كما هم صرحوا بان الكلام يعلم المغايرة اما هو
 الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل احمد بن القاسم على ما صرح به الشارح وهذا العرض بانهم
 باعتبار ان القديمة خصصت بالعرضية المفهومة من حيث الصدق مثله ضرورة ان لا يرد ان لا يرد
 صفات الواجب بناء على اتحاد العرض ولا يوجب الذات بل انها لا لزومها وقدمها عينه انفكالكها عن الذات
 قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات الحادثة وعلل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخية من ان كل صفة
 له تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فية الشارح قل صرح فى صدر الكتاب بان الكلام فى الصفات الغائية

[illegible]

اقامة البرهان فكان الكلام مهنيا مبنيًا على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اجتناب وصف العلية
 والمعلومية فان العلية والمعلومية غير متجانسة وصف الاضافة في صلة الكل والجزء والعلية والمعلومية ونحو ذلك
 فار وصف الاضافة متحقق لا فخر فكان ابطال الشارح هناك مبنيًا على اعتبار وصف الاضافة بالفضل لا على عدم
 النظر فلا شك ان شئ كلامه اقول كثيرا ما يصيد في وجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود المجرى فخافا كونه جزءا
 فوصف الاضافة قيمة ايضا فحتى قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بعيد قوله لكن يريد عليه المجرى المتعارف اياه اجيبه
 بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح التباين بين المجرى والشارح لا ينفذ بدنه لانه كافي فيكون يقال معنى الشارح
 في المفهوم ان يكون مفهوم المجرى مرادفا على مفهوم الموضوع فالنقص بالمثل المذكور غير واراد كونه مفهوم المجرى
 مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير المجرى بالشارح في الحق والتباين في المفهوم لا يصح في العدميات فحينئذ شرط المجرى ان يكون
 ذاتا محتملة ان ما صدق عليه ذات واحدة والحقيقة ما ذكر في خواص شرح الجريدان المجرى في الذاتيات هو الاتحاد
 العرضيات هو الاتحاد كذا قيل قوله بل لا لثانية وانه تصحيح فصل وقم في عامة ستم الخواص بدل من الثانية ضلي هذا
 قوله فصل ايضا بالهجنة ومعناه انه تصحيح فاضل اي رائد لا فائدة فيه ويؤيد ما نقل عنه من تبشير الباقية
 قال كما في قوله تعالى ان كل نفس على ما افاضنا من الاموال استثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه في بعض النسخ بدل
 من الثانية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل ايضا بالهجنة فمعناه انه تصحيح وتفسير فصل لانه هو الباقية
 بعض النسخ تصحيح محل قوله ولا يمكن عطفه امثلة ان يقال انه معطوف على المصارع بالمعنى اذ ماله لو كان الواحد
 يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدنه او معطوف على ضمير كان على او قم في بعض نسخ الشرح بدل
 صار فيكون المجرى كما ان يكون العشرة بدنه وكل ذلك تعسف تكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدنه
 وعلى هذا يكون معطوفا على قوله المصارع على تقدير ان الثانية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة ووجه النقض باللام
 انه لا يصلح عليه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللزوم انه لا يكون بدنه الملزوم لكن لا يصلح عليه من الملزوم
 فلا يرد النقض على الدليل قوله وسيقتض ايضا الخ اي مع كونه محتاجا الى التكلف فيقتض باللام واللام غير الملزوم
 عند المعارضة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللزوم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدنه وانه غير مفلوم
 ان يكون اللزوم غير الملزوم يمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان يقال لانه لو كان الواحد غير المثلزم يلزم ان يكون العشرة بدنه
 فان اللزوم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدنه قوله لا يقتض النفي اي العينية حتى يلزم من مغايرة
 نفسه فلا يخفى عليك ان اللزوم مغايرة الواحد لنفسه غير وقوف على كون جزء من العشرة وعدم تحقق ما بدنه

فلو كان مغايراً لما يلزم مغايرته لنفسه بل يتم عجز بيان العشرة مغايرته سواء كانت لنفسه أو لا
 ويقال انه من العشرة وهي تكون بدون فلا تكون العشرة مغايرته فلو كان الواحد مغايراً ليلزم مغايرته لنفسه
 كما يلزم للشيء مغايرته لنفسه غير لا اذ لو كان عينه يلزم انصافاً بالغيرية واللاخيرية بالنسبة الى شيء واحد الصواب
 لا يقال في تحجبه هذا ان يكون الشيء هو الشيء وعدم تحققه بل منه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله بالجملة مغايرة فلا
 يلزم من مغايرته الواحد العشرة ومغايرة يدل عليه مغايرته لنفسه بقوله فان العلم بتعلقها كما حصله ان تعلقات علمية
 فوعين تعلقات في الازل مرجح ان يكون مقيد بالزمان شامل للجميع ما يمكن العلم بالذات والصفات والمحددات التي تعلقها
 الزمنية بالمحددات باعتبار انما استجدت اى سر غير ان يكون مقيد بالزمان بل علم وجه كل كما يتعلق بالامور
 الكلية الغير المتجددة على ما هو حقيقة وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناسلها متعلقاتها
 جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الزمنية والمحددة لشموله الحكم الممتنع والواجب وتعلقات في الازل تحققت با
 المحددات باعتبار انما استجدت في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة
 حدوث متعلقاتها وهي بأسواء كانت مجمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تعلق المتحد
 بمحدد الزمان ان يتجدد بها فذلك الواجب من صفة الى صفة على ما رعت الفلاسفة لا ذلك لا يجب تغير
 في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان
 علم تعلل بالمحددات بانها وجدت والعلم بانها استوجدت واحداً في الازمان تعلقات حادثة متناهية
 بالمحددات باعتبار وجودها فان علم ان زيد اسيد دخل الدار عند اغد حصول الغد يعلم بعد المعنى انه دخل الدار
 الا اذا كان علم هذا مستمر لا يغفل مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد فيعلم انه دخل الا ان بطريق الغفلة
 تشكك اول والبارى تعالى عتبة الغفلة عليه فيكون علمه بان استوجد وانما قال متناهية بالفعل
 لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه كانه انتهى الى الحد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير
 متناهية بعد المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدمات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا الذي ذكره ما قاله الفاضل المحقق
 من المتجددات سواء اخذت باعتبار انها استجدت او باعتبار انها وجدت الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق
 فيكون تحققنا علم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات الزمنية ومحددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة
 غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان العلم بتعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من
 الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكره معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والمتحدرات والاشكال ان مجموع الانبيات والقيودات غير متناهية كما ان الحقي قوليه يجعلها مكملة الوجود اذ يعني
القدر صفة تجعل المقدرات ممكن الوجود اي الصلوة وصر الفاعل يعني انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل
انها تجعل المقدرات ممكنة الوجود في نفسها لا بالاجتماع بمعنى ستواء الطرفين بالنسبة الى ذاتة احدهما الى الممكن
اعل القدرية به يقال هذا قدورانه ممكن وذلك ليس بمقدورانه ممنوع او واجب لا يصح من يكون اثر القدر
ومحصل الخلاصة للبتكين انفتروا فترتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرية والارادة ومنهم للمص منهم
لغاة اثبت التكوين قال القدرية صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من
شأنها الايجاد بالفعل يعني الممكن الذي تعلقت القدرية فيه في الدل وصر صدور عنه اذ ترجح يتعلق الارادة
احد جانبيه تعلق التكوين بالايادة فوجد فعلي هذا تعلقات القدرية كلها قديمة غير متناهية بالفعل لا بالممكنات
التي يصح ان رها من الواجب غير متناهية والناظر للتكوين قالوا القدرية صفة من شأنها الايجاد واما صحة
الصدور وان كان لها مكانها الا انه اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة المصدر
الى الشخص فالاحتياج صدور واحد هما بعينه من الفاعل الى الشخص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين
ثم هو كما افتروا فترتين فقال بعضهم القدرية متعلقة في الدل بالايجاد المقدرات لكن لا حاجة الى تعلقات
وجد المقدور في الدل والقدرية وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى اخر فتدبر
يكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم
انها متعلقة فيما لا يزال بالايجاد بالمقدرات بمعنى الارادة اذ اجمع احد طرفي الممكن. تعلقت القدرية بالايادة فوجد فعلي هذا
تعلقات القدرية حادثة بحسب تجدد المقدرات فتدبر مقدراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة متأخر الوجود
غير متناهية بالقوة اذ كانت هي بالقوة الى حد لا يتوقفه تعلق القدرية هذا حصول كلامه المحشي والاولى ان يقول على
منه في التكوين ان القدرية تعلقين احدهما الى ما يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير
متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثلث حادث بها يوجد المقدرات وهي التعلقات الحادثة بعد
تعلق الارادة ترجح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما متعلقاتها قول فذلك
للتنبية على الترافيل الاولى ذكرها متصلا بالقدرية قوله او على صحة الاحتلاق اذ يعني اذ كبر القوة للتنبية على
انها يصح اطلاقها على الله تعالى يعني انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى كما يعني انه يصح اطلاق القوى المشتقة
منه على غير ما قاله الفاضل الجلي اركان للمصدر صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

فإن إطلاق موقوف على كذا المشرق في الاستواء والوجه واليد القدام صفة له تعبر مع عدم
صحته إطلاق المستوى في غير ذلك ^{عليه} عندنا قوله وهما صفتان غير العلم أي هما صفتان ^{مكتشف} أدان على الذات
بها المسموعات والمصبرات كما ينكشف لنا بأحد هاتين الصفتين ^{من غير} أن يكون على سبيل الانطباق له أو وصول ^{لهو}
ومعنا وإن العلم فإنا إذا علمنا أن ما أجليا ينبغي أن يصيرناه أو سمعنا أنه يجب بالبدئية فربما بد الحالتين ونعلم
بالضرورة أن الحالة الثانية شتملة على الأولى مع العلم فيها فذلك الزائد هو لا بصار قوله عندنا شاعرة
والجوه من المعتبرة والكرامية قال في نهر المقاصد لا يدخل ليس بلادر على قاعدة الاشعري في الاحسان
أنه علم بالمحسوس يجوز أن يكون مرجعها إلى صفة العلم ويكون اسم علم بالمسموعات والبصر علم بالمصبرات انتهى
وأما أثبت صفتين إثنين كان القرآن والحادث ملحوظه مع أنه يمكن التصاقه تعالى به فلا حاجة إلى تأويل قوله
وأولها غيرهم أي فلا سفة الاسلام والكعبى أبو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمصبرات من حيث تعلقه
على وجه يكون سبب الانكشاف التام الذي ذكرنا بعد استعمالنا لثبات الحاسنة وحاصل كلامهم أن العلم بالنسبة
إلى المسموعات والمصبرات تعلق أنى بها ينكشفان انكشافا تاما شبيها لانكشاف النقط الذي يكون له بعد
استعمال العقلة وتعلق آخر حاشي يحصل بعد حدتها بما ينكشف انكشافا أجليا شبيها لانكشاف التعلق الذي ذكرنا
لأنه بعد استعمالنا الحاسنة المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمعة البصيرة ثم لا بد أن العلم ^{للعلم} ^{كان}
به تعلقا ثانيا يحدث بمجرد شأ قوله ومن تمسك به أي من تمسك بأثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم أن
تلازم الشم والشمس في ذاته تعالى ضرورة أن العلم بالمدركات والمسموعات والموسسات يكون قبل وجودها
والدور والشم والشمرا يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنكشف
معرفة بالسمعة كالسند قدس سره في شرح الموقف وانما يوصف بالشم والذوق والشمس عدم ورود تعلق بها
قال بعض المحققين كقولنا يقال لما ورد النقل بهما أمنا بذلك وعرفنا انما لا يكونان بالثبات لقين المعروفتين ^{فنا}
بعد الوقوف على حقيقة شأ قوله عند من لا يقول بالتكوين لا نقل عنه وايضا لا يصح على مذهبه أن يقول بالتكوين
مطلقا بل الآخر من منهم كما مر أنفا قوله اعترض عليه أحاصله أن لا رادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق
بغير شأوى نسبتها إلى التعلقين أعني تعلق الفعل والتوك بحيث لا يلزم الترجيح ولا مرجح ^{تقول}
الكلام إلى أن المخصص يلزم التسلسل والدور وان لم يتساو بل من شأنها التعلق بجانب أحد ذاته يلزم
أن يجزئ في الاختيار معنى صحة الفصل المتروك الذي أثبتته الشيخ ^{الشيخ} ضرورة أن أحد الطرفين لا زعم إلا أني لا

كانه الذات فيكون احد الطرفين لازم للذات وان كان بمعنى ارشاد فعل وان لم يشأ لم يفعل مقتضاً ان يقال لم
 لا يجوز ان يكون اللامادة نوع خصوصية بأحد التعلقين لا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجود فلا يلزم اليجاب
 ولا التسلسل لأن قول الخصوصية بالمادة الى حد الوجود لا يكون محضاً للوقوع لانه اذا صار للوقوع
 بسبب تلك الخصوصية اولى بلامر الجوب وكان كافياً في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت وعدم
 في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لم يرجح بلزم الترجيح وان كان لم يرجح لا تكون تلك
 الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجود يلزم ترجيح الموجود كانه موجود
 تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرفين المحذور لعدم انتفاءها الى حد الوجود فلا ضرورة وقوع الطرفين
 الا كمن وجوده الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح الموجود ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة تجب تخصيص احد
 المقدورين لم يقلوا صفة ترجيح احد المقدورين وقالوا المعلوم ما لا يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله
 لا يقال لارادة صفة اجواب عن الاعتراض حاصله اننا نختار الشئ الاول لا لانه ضرورة الاحتمال بل لانه
 آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت بعينه صدر الفعل وتركه عن العاقل من غير
 احتمال الى المخصص آخر فيجب تخصيصه للسأوى بل للمرجح قوله لا نقول الكلام في وجود تلك الصفة الا ان كان
 وجود الصفة التي من شأنها محبة الفعل التزم من غير تخصيص بل هو متغير كاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد
 المتساويين بلامر الجوب وقد جيب عنه بان اللامادة هو ترجيح احد المتساويين والامادة من غير مرجح اي من غير سبب
 وداع الى الامادة وهو ليس بمحال بل هو واقع فان المتأديب السمع اذا كان له طريقان متساويان فانه
 يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطش اذا كان عنده قدحان ماء مستويان من جميع الوجوه
 والمجانم اذا كان عنده عتيقار متساويين من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين في قوع
 احدهما من غير مرجح اي موقوع وهو جوب هو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانما خبر بان هذا الجوب
 لا يجري لغيره لانه يجوز ان يكون محض احد المقدورين بالوقوع في وقت معين القدر واستواسيته الى
 الطرفين لا في انما يستلزم الترجيح بلامر الجوب كالتزجيم بلامر الجوب اذا المرجح للموجب هو الذات وهو موجود والعقل بان كون
 القدر مرجحاً يستلزم الترجيم بلامر الجوب في الارادة مشكل على ما نقول قد صرح السيد في شرح الموقف في بحثه ان
 ان الترجيم بلامر الجوب يستلزم الترجيم بلامر الجوب هذا ولا يخفى عن هذا اليراد انما يقال ان تعلق الارادة بلامر الجوب
 الطرفين محتاج الى تعلق اخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها ان يعلل

فالسلسل فيم ليس مح وفيه تأمل قوله تحقيق اي تحقيق العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدرين بالواقع انه
 وكان عينها اذ لا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفسه حقيقة للتقدير اذ العلم بوقوعه وجوده في الخارج
 وكلاهما لا يصير مرجحاً خصوصاً اما الاول فلا نه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم المحل المحتتم والواجب فلا يكون
 مخصوصاً له وهو ظر واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وما تبع لكونه مما يقع في الحيز والاستقبال فالتعليم
 هو الادسار العلم بصورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدماً عليه وهو الفعل او مؤخر عنه وهو كالتفعا
 والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء من تلك الحثية التي تعلق به العلم لا يكون علماً بل
 جهلاً واذ كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الرادة التي كون الشيء مما يقع فرع
 وتابع له حوزاً لك التذم ما قيل ان يكون العلم بظهور او تصديقاً عما يتم في العلم المحصولي وعلم الله تعالى الحق
 اذ ليس الراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم المحصول اعني الصورة الحاصلة بل والحكم او مع الحكم بل العلم
 بنفسه حقيقة شيء او العلم بوقوعه سواء كان حصولاً او حضوراً وانذ لم ايضا ما قيل ان الراد التصديق فرع الوقوع وانما
 يكون كذلك لو كان الزمان متناهي معتبراً في القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة
 او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعاً
 للوقوع بمعنى تلحظه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلاً وحكاية عنها وهذا التقدير كان لعدم
 كونه مرجحاً للوقوع كما لا يخفى على ذوي الافهام بقوله ما بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا الخالف لا تقبل
 عندهم من ادعاء علم الله تعالى بوقوعه محجباً بوقوع تأمل قوله وبه يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا من العلم بالوقوع
 سواء كان مقدماً عليه ومتأخراً عنه انذ لم ما قال الحكماء ان العلم بالتابع لوجود الاشياء هو العلم بالفعالي
 الذي يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا بالسما والارض دون العلم بالفعل الذي يكون الوجود الخارجي
 مستفاداً منه كما يتصور ولا السيرة ثم تحصل علمه تعالى من قبيل الفعل اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد
 فلا يكون تبعاً فيخبر ان يكون مرجحاً للوقوع الاشياء في وقتها لو افترضنا انه يندفع ما فهم ان ارادوا به انه ليس ظلاً وحكاية
 عنه وهو بطو ان لم ير انه ليس تابعاً في الوجود الخارجي التحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا التقدير
 مرجحاً للوقوع لمقدوره كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال ان يثبت ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفسه التقدير
 او العلم بوقوعه مرجحاً ان يكون العلم مطلقاً مرجحاً لحوار ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس
 فرعاً لوقوع الفعل بل يكون وقوع الفعل اصلاً والعلم بما فيه من المصلحة ظلاً وحكاية عنه وهو ظر واجاب عنه

بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة إنما يكون موجبا إذا كان مراعاة الادب واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين
في فصل فيجوز ان يكون مافيه المصلحة ويقبل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصوصا تاما حتى ينكشف ذلك حقيقة الحال ^{سري}
المقال قوله ان يلزم انه لا يخفى ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب اي بان لا يكون مضطربا في افعاله بل يكون
افعاله على نوع احدا ما لو فسر بعدم كونه مغلوبا للطبيعة في افعاله فلا كان الجهاد مجبور للطبيعة في افعاله غير مختار فيها
فم يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في افعاله وليس بساها فيها ولا مغلوبا للطبيعة فيها بل يفعل باختياره
فم يكون راجعا الى فني كوالا ^{بني} صفة زائدة على انه تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد كاختفاء في
ان هذا موافق للفلاسفة في نفى كونه الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله اقلبت
يلزم منه ان يكون الجهاد مريدا لتقريره ان هذه السلوب متحققة في الجهاد فلو كان الجهاد ان مجرد هذه السلوب
كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجهاد مريدا وجوب المحشي موافق وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب
هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب كافي غير كون الجهاد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا
قال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفي مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجهاد ^{للتحقق}
ما يوجب صحة اطلاق فيه ولا ينفي الوجوب المحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد كذا لا يتحقق ما يوجب صحة
الاطلاق في الجهاد المراد الوجوب لصحة اطلاقه كوالا ^{للتحقق} الوجوب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب كوالا ^{للتحقق} شيء من الاشياء كذا
على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان اورد
السؤال بان الجهاد ايضا متصف بعدم الكره والسهود والمغلوبة فيلزم ان يكون مريدا ليكون السؤال موجبا
باجاب المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجهاد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف
عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فانه ذوقية قوله ^{للتحقق} لا يعين على ارادة اذا كانت عبارة عن السلوب
المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدمين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات
على السواء كما يخفى قوله وان اريد ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا
في ذلك فهو قول بالواجب موجب فاعاله لكون الافعال ^{للتحقق} مقصدة ذاتة من غير ان يكون بتوسط صفة بها يفعل الفعل
والذي قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اتب المشية فلتكون هي المرجحة قوله للملازمة غير مسلمة
عندهم لان تختلف المراد عن الارادة جازم عندهم كما يقولون الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق
لكنهم يقر بعضهم بسلوب الملازمة ويغفرون بين الارادة وبين الفعل ويقبلون خلفه للمراد جازم ومن يقولون

به المشية ولعلمهم يحصون المشية بمشيئة القسوة لكذلك الكلام على التحقيق فان التحقيق هو ان الله تعالى فهو كائن
 ومواده وان لم يكن مرضيا وما صور به بل قد يكون جنهنا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله نعم ولو شاء ربك
 لا من مرقى الارض **ك**اهم جميعا وقوله تعالى لو شاء لهدمكم اجمعين وقوله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم
 يكن قوله قيل عديا له مولا نار ادة الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الله لا يمايد لعل على المعنى النقص
 بحجة الخبر حين لا اخبار مغائر للعلم بمعنى التصديق اليقين لا المطلق العلم الشامل للتصديق والتصديق فان كل عا
 ضد الخبر حين لا اخبار يحصل في هذه صورة ما خبر به بالضرورة وعلى يد التسليم اهدى الدليل غير تام في شأنه
 اذ لا يمكن ان يقال ان الله تعالى مجزى لا يعلم انه يستلزم الجهل والكذب كلاهما على خلافه وقيل ان الغالب على
 الشاهد على ما قال الزمام الرازي من انه لما ثبت مغايرة العلم في الشاهد فكذلك في الغالب اذ لا يختلف فيها حقيقة
 الخبر اجماع غير مفيد للطالب التي يطلب فيها اليقين ايجبه عنه بان الذي يصح ان يكون مدلوله للكلام **الاجماع**
 حاسا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرة له وان قياس الغالب على الشاهد
 يفيد الالتزام على الضم لقولهم به وقد يقال المقصود هنا مجرد تصوير الكلام النفس بحيث يتأخر عن الكلام اللفظي و
 الدلالة والعلم واما اثباته للوجوب فذلك بان فعل عن الانبياء هم ولا ينفي ما في الكلام ما لا دل فلا نه انما يتم اذا
 كان كالة الكلام الاخباري عليه كالة وصنيعة اما اذا كان كالة الشرع على الموثق فلا واما الثاني فلهي
 الالتزام غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة سمات احوال الدين واما الثالث فلا ينفي عن الانبياء
 عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام كالة كونها مغايرة لما سواها في ذاته نعم فلا بد من بيان المغايرة
 واما فيها في ذاته فتجرب على ثبوت النقل بثبوتها على ظاهرة ولا ياول قوله واعلم ان هذا المقام مجازا لا فهم نقل
 مجزى بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من جرت الموضحة احوزة حوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني مجازا لا
 مجزى بها وبجاء والجيم والجر السوقة اللين قوله المعنى الذي شجرة يعنى المعنى الذي شجرة في انفسنا عند اخبارنا
 عرقيا مريد اعنى النسبة الاجتماعية بينهما لا بتغير العبارات ومدلولها المتغيرة بتغيرها اعنى المدلولات اللغوية
 ليعونها في الاصطلاح معاني اول وهوظ فان العبارات تختلف بحسب الزمان والامكنة والاقوام ومجسها يختلف
 مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارات يدل عليه بالكتابة والاشارة
 ايضا فاعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام المتغير
 مدلولات الالفاظ والمدلولات معاداة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الواحد بذاته تعالى بعض

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد ايضا ان الكلام النفسى
مدلول الكلام اللفظى عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في تحميم كلامهم بعيدنا
مقصودهم بل اقول المقصود هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارات او الكتابة او الاشارة مغاير
للعلم واما ان كلامه نفسه لم لا فهو مطلب اخر اثبتته الشارح بقوله وسمى هذا الكلاما نفسيا كما اشار اليه الراجل الاول
المراد بولم الكلام النفسى ^{مدلول اللفظ} انه مدلول اللغوى الذى يتغير بتغير العبارات ولا اصطلاحات كلف وهو
ليستلزم قيمه الحوادث بل انه تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو عرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب ^{تغير العبارات}
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى اللفظ المعبر عنه بالمعنى الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان
الشكاه بيان لمغايرة العلم بعين الشك المحصل له التصورات الثلاث ولا يجرد ذلك المعنى اعنى النسبة الى الجاهل
هذه عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور وما خبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يحذف في نفسه
النسبة الى الجاهلية ^{النسبة} التى لا يغير عنها يريد قائم او ثبت له القيام او الضعف بالقيام او تحذف مع عدم علمه بوجوه
لكونه شاكا فيكون مغايرا للقصد بيق بها خبره ايضا وفي محتمل من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد
على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخبارا عما لا يعلم وقوعه و
قياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثانى انه اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فليس
لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم نظوره ايضا فهو ممنوع والثالث هو يرد على الاول ايضا انك
تحقق حقيقة الخفى تلك الصورة باليسر هنا لا مجرد لفظ الخبر بل فى قوله تدبرا اشارة الى اذكرنا ما لم قلنا
مطارح الارزكاء قوله والحق ان مرعبارة عن الحالة الاى والخوان الى مرصنا بتراداة الى الامر بتغير
عن الحالة التى تحصل في ذهن المرء عند قصد الا مراعى للنسبة التجانية التى يطريق الاستعداد سواء اراد
وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بالمراد عدم وقوعه وانكاره انما هو خبره قوله قال في التلويح بوثبته
انه يعنى ان ثبوت شريعة نبينا موقوف على وجود البارى علمه قدرته وكلامه وعلى تصديقى التى بعده لا بمجرد
اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوت موقوف على ثبوت عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه يقدر بيمينه حال ادعائه النبوة مواظبا الدعوة ولا شك ان
حرق المادة حين الاداء وانما للدعوى موقوف على كونه تعالى قادر المختار موجودا عالما ايضا بالوجود
من رسله الله تعالى بالتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الاموال عالما ايضا بالمختار المختار

وأما توقفه على الكلام فلان أكثر الأحكام التي جاء به نبينا عليه السلام مأخوذة من الكتاب وقوى الأدلة الشرعية
 وأعلامها وثبوتها موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل المتحقق علم
 توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز إرسال الرسول بأن يخلق الله فيهم علما ضروريا برسا لهم وما يتعلق بهما من
 الأحكام ويخلق الاحصاء الدالة عليها أو يصدر عنهم بأن يخلق الخيرة في أديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك إلى
 اقتضاه تعالى بالكلام لأن الكلام في شرعية نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر لا يخفى قوله
 فبين كلاميه تدافعا ظاهره لا كونهما في التلويح يدل على إيراد الكلام بكلامه تعالى كالتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على
 أنه يتوقف على الشرع حيث ثبتت كلامه تعالى بإجماع الأمة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه كما
 في ثبات هذا التدافع إلى نقل هذا الكلام من التلويح لأن الشارح صرح في هذا الكتاب أيضا بأن ثبوت الشرع
 موقوف على الكتاب فلا يمكن ثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله المحي القادر العليم السميع البصير الشافي المير
 أيضا قدره والشرع في بعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فصيحة التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود
 وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله كذا في التوفيق من التخلي لا حاجة إلى التحمل بل التوفيق بينهما
 جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت
 الكلام موقوف على ثبوت الإجماع وثبوت الإجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكرنا على
 أحد قول النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجزئ امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسن فهو
 عند الله حسن صدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يد لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
 أنه متكلم لتو انظر بذلك أن أنبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على أخبار الله تعالى المتكلم عن
 أحد فهم بصريح اللفظ لا انتى كلامه قبل وجه التوفيق ان لموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والثبت بالشرع
 الكلام المنطوق قال المحقق المحدث في وجه التوفيق ان اللازم هما في التلويح عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
 واللازم ما ذكره ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوت نفسه كما لا يخفى
 قوله وقيامه يستلزمه وقوعه بما يقال ان ما أخذ الاشتقاق التكلم بالكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش
 الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفء قوله والمعتزلة اه اى يقولون بان ثبوت
 المشتق يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته
 تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم إيجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الإيجاد والكلام عرض

موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام التفسيفي ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكم بمعنى خلق الكلام ايضا
 بالاطلاق التكم والتخلق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غير قال في شرح مختصر الصمد في مسئلة الاستيق
 اسم الفاعل شيء باعتبار معنى حاصل في غير خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للخلق
 انتهى كلامه كيف فهم غير قائلين بالصفت والقيام والنبوت مع انهم يقولون بان تعالى يتكلم بمعنى انه موجب الكلام وحول
 للوجود عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به تعالى ايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات لقائمة بآثار
 القاري الحافظ التي يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد مخلوقة لهم
 كما بذاته تامل قوله وهو عدول عن نظو واللغة يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكم إيجاد الحروف خلاف الظ
 واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من وجد له ولو في محل آخر فحروف ما اذا سمعنا قائل يقول اننا قائم نضيه
 متكلم وان لم نعلم انه الموحد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجب هو الله تعالى كما هو على ما هو رأي اهل الحق في قوله
 واما الكرامية فقالون بحروثة اي قائلون بان الكلام للركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى
 وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكم على ما مر قال في شرح المقاصد
 لما رأت الكرامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشبه من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان
 المنظم من الحروف مع حادثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات
 الكرامية انما يقولون ببقاء الحادث الذي يحتاجه الباري اليه في إيجاد الخلق وهو قوله كذا او ارادة على
 اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقربين قالوا
 ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه اصلا انما التعد بحسب العلاقات الحادثة بحسب جهات المتعلقات
 قوله وذلك فيما لايزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام لنفسه ملول الكلام المقتضى ان يكون متعدد التعدد
 اللفظ ومرتبته ذهب الجمهور الى ان لية العلاقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظ عليه كدلالة الموضوع على
 الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على الموثور ولا يلزم تعدد الاثر بالموثر قوله والجواب الحق اي
 الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدو والتعلقات في الدل لا ينافي ان يكون
 ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الدلت فان التكرر بحسب العلاقات والاضافات لا يوجب التكرر
 بحسب الدلت وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه كدلالة الاثر
 على الموثور الذي هو خلاف الظ قوله واعترض على من ذهب المحررون الى نقل عن في الحاشية هذا الكلام

يختص بها هذا الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لبراهن
 الله ولا ان يراد لتخصيص السؤال الجواب ويرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاحتراض ارد على وجه
 الجواب الثاني بان تعلقات الكلام الزلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي لا خبر ولا
 يمكن وجود العالم في ضمنها فلا وجه لتخصيصه بهذه الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع
 فياينهم على وجه حيث جعل حدث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق اذليا يعرف منه ايراد السؤال
 عليه والجواب عنه بالمقابلة وطشاء الاحتراض اشتباه النفس بالكلام اللفظ فان اللفظ لا يخرج عن هذا الاقسام
 ولا يجد بدونها فكذا النفس لا تجعل الاقسام انما عانصة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان كان
 مرجح هو امره لا يعنى ان الكلام هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذا لك غير الخبر الذي هو الاقسام
 عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذا لك يدل على ذلك الاختلاف في اوزانها فان الاول غير محتمل للصدق
 والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو
 مغاير للخبر لا يمكن ان يكون مغاير للكلام لانه صيغ الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات
 بل بحسب التعلقات فيلزم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى النوع المذكورة في الدال كما لم يكن
 جعله في كذا خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرة لكلام فان الامر من حيث هو
 كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به
 وهو لا يخرج عنه كونه ذلك الشخص نعم يخرج عن كونه متصفا بجمعية اخرى من كونه خبرا ونهيا واستغناء
 ونداء ونظيره ان زيدا مرجح هو عالمه يصديق عليه انه زيد ولا يخرج هذا الا اعتبار عن كونه زيدا
 ولا يثبت عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كجمعية كونه كاتبا والمستر في ذلك ان هذه اضافات عارضة
 له غير اصلية وحيث فلا يخرج هذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات
 متباعدة فلا يصديق بعضها حين صدق البعض الآخر فالفاضل الجليلي يرد عليه ان هذا هو الذي
 على طية مسمى لفظ زيدا لا يرى انه يصدق على كثير من محققين بالعدد كزيد مرجح كما تبين من حيث
 هو عام و مرجح هو الذي لا يخرج من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنفي ولا ينفي انه ليس بشيء راجع الى
 المعبر في مفهوم الكلي المقرر على كثير من مختلفين بالذات وان يكون مقول في جواب ما هو معنى انه
 عنها باهي بغير ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون محملا علميا لا شك انه لو سئل ان زيد الكاتب انما

والناتج ما هم يقال في جوابه انه انسان لانه زيد علم ما بين في موضعه قوله لا يوجب اتحاد الوجود والوجود
اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بدعي البطلان قوله ولو سلم فحل البعض اه اي لو سلم ان
يستلزم امر يوجب الاتحاد فحل الامر والنتيجه المستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس ولي مر عكسه اذ كاشف
في وجود وقوع الاستلزام بدعي لكل اذ ما جازي لا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنتيجه عن العلم بخلافه وطول
قبال عليه كما لا يخفى وبهذا يظهر فساد ما قاله الفاضل الجليلي استلزام الاختيار للاشياء غير بدعي ولا مبدئي ولا
محتمل الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام البدعي
فان قولنا اضرب رجلا بالتصريف على ما بين في الصريح فيكون الخبر اصلا في اللفظ فكذا في النفس وانت حبيب ان
هذا لا يفيد الخبر على الوجوه في اللفظ ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بما في اه اي المحقق في صورة
تصور الرجل الابن وامره بغير هو الغرم على الطلب تحيله وهو ممكن واما انفس الطلب فلا شك في كونه
سفها بل قيل هو محال لا وجود الطلب بل ومن يطلب منه شيء محال كذا في شرح الموقف وفيه انما
يكون محال اذ اطلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذ اطلب منه ان يأتي به بعد وجوده فلا قيل
فالحق ان نفس الطلب من المعلوم وان كان المطالب تيان حال الوجود محل اشكال اذ المعلوم ليس بشيء
فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود تيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله يقال
يلزم منه ان لا يكون الشيء ما لا يقع ان ما ذكرته مران في الصورة المذكورة الغرم على الطلب يقتضيه
ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهنا بشيء بل غرم على الامر والنتيجه بالنسبة اليه اذ لا يقطع البطلان
صراحة استجبال النبي عليه عام لكل مكلف بولاد الى يوم القيمة ولذا وجب الاكتمال واخصا خطا بانه
باهل عصمة وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لا نقول فرق بين الامر الصريح
او خطا بانه على المحاضر بالقياس والصراحة ولغايبين بالتميم والصريح والخطا بالمعنى المعلوم ومنها وتبعها
سفها قوله فان القرآن لا يعني اطلاق لفظ القرآن شام على كل المؤلف عند اهل اللغة والقراء
علموا اصول اللغة بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان القرآن مشتملا على اللفظ والنفس لكان المتبادر
منه ولو عرف اهل السنة والمجاعة هو النفس في وجه سبب الذي من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشتمل على
المتعلقة باللفظ والمعنى قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفها كما
الانسان بشيئا حاد لا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه لم يكن محمدا

في مفهومه وواحد فوضيحه كابدله لان المقص هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق ولا على كلام الله قوله وقد ثبت
 الكلام النفسي اذ لما يقال انه اذا كان العقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر كذا ذلك فانه لوجه التكلم على
 مرشيت الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا للمركب من الاصوات والشرع المشروطة
 وجود البعض ببقاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدث فكذا
 لنا الى العدول عن انطو حيل التكلم على وجود الحروف والاصوات قوله يريد به الصحة بحسب اللغة اذ قد يقال ان
 تعالى بالحرمان معنى الاجمال والصحح واما لم يطلق عليه تعالى لابهامه معنى الانصاف والقيام او التخيير وما يؤمضه
 اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف التكلم اذ قد روي بالشرع وحاصل الدفع ان المراد انه لا يصح
 المبارى تعالى بالمشق من الحرمان المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وبيض ومحرر ومقيم
 ويخير الى غير ذلك ولا نشك انه غير صحيح بحسب اللغة الا ان كان لا يصح ان يقال ان الحق الجبري واجد الحركة فيه
 ما هو اى المعتزلة اذ في ذلك الشخص متحرك قوله يريد عليه ان هذا اليعنى ان الباطن المتبادر من قوله واذا وصفنا
 هو من لوازم القاييم بر او بالحقيقة للوجوده واذا وصف بما هو من لوازم المحذات يراد به الالفاظ المنطوقة ان
 القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة ولجار على المعينين للنفس واللفظ فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به
 واذا وصف بما هو من لوازم المحذات يراد به اللفظ او الخيال او الاشكال ويرد عليه ان المقص تحقيق جواز اللفظ
 عليه تحقيقه وهذا الجواب لا يحقق بان حاصل جواب الباعث على معنى الكلام النفسي وصف يكون مكتوبا وقصرا
 ومحمولا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والاهل وهو وصاف له باعتبار الالوهة الله عليه كذا اعتبار
 بل في قبيل الالوهة التي جرت على ما هي له كما يقال زيد مكتوب مقرو ومسموع ومحمول باعتبار وجوده في الالوهة
 وحاصل جواب ذلك ان الالوهة هي الالوهة واللفظ المحادث دون النفس القديم واما قلنا ان اللفظ المتبادر من قوله
 واذا وصفنا انه لا يتصور بحسب ما لا يتصور الجواب بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة للوجوده ان اللفظ المتبادر
 المصولة اذ الوجود في الخارج من غير لحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو له حقيقة بخلاف
 ما اذا وصفنا به ما هو من لوازم المحذات اذ لا يقدح في ما هو من قبيل وصف الشيء بما هو له حقيقة بخلاف
 الدالية والمدلولة فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة حيث لا يخلو الالفاظ المنطوقة او الخالية
 او الاشكال المنقوشة فيكون تحقيق الجواب كما لا يخفى قال الفاضل الجليلي هذا انما يرد لو كان معنى قول السائر تحقيقه
 تحقيق جواب المصداق وليس كذلك بل هو جواب الجواب المصداق كان بعيدا لحاق الظاهر عدل الشائهم عنه فقال

وتحقيقة اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصداً للشارح ايراد جواب اخر هو شبهة المعتزلة فلا معنى لادخال
 قوله ان الشيء وجوده في الاعيان اهل الواجب ان يقول بتحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين الكلام التفسير واللفظ
 فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به اه والله در من غير قوله اي تحقيق جواب اللفظ لا تحقيق جواب اللفظ
 في هذا المقام فانه من لوازم اللفظ قوله والتفصيل انما تمسك اه يعني تفصيل الكلام في ارجاء اجواب اخره
 جواب المقام للمعني انما تمسكوا بالقرآن متصرف بالادوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثاً
 لجيبه تارة بان وصفه بالادوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف
 المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكنته بيدي وهذا حاصل
 جواب المقام واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الادوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم
 هو النفس وهو غير متصرف بهذه الادوصاف والقرآن يطلق عليها اما بالاشتراك او بالتحقيقة في الجاز هذا
 حاصل ما قرأه الشارح بقوله في حيث يوصف اذ قوله وقال بعضهم اه اي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في
 وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكلام انما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خصوصاً
 ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فهم موسى صوتاً والاعلى كلام الله تعالى بلا واسطة
 الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد اكن بصورة غير ملكة للعباد على ما هو شأن سماع الوحي من جميع الجهات
 وكلاهما اخرون للعادة وانما قلنا عند من يجوز سماع الكلام النفسي كان من وجوه اسما على الشبه الذي لا يشترط الغزالي فهو يقول
 خضيه كانه سمع كلامه الذي لا يحرف ولا صوت كما يرى ذاته في الخضر بلا ذكره وكيف وهم يجوزون تعلق الرية والسماع
 بكل موجود حتى الذات والصفاته فيمكنه قيل اعتبار العلاقة اه يعني ان قوله باعتبار كانه عليه يدل على ان اطلاق
 كلام الله على اللفظي لعلاقة كانه عليه اعتبار العلاقة لشعر بكونه منقولة لا مشتركة في المشترك هو الذي
 يكون معناه متعدد او غير متعلق بما النفس مع ان الملحق ان كلام الله اسم مشترك بين كلام النفس القديم واللفظ
 الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عند اعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول
 حقيقة في المنقول اليه مجازاً في المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الناقل مما بين في محله وهذا
 باطل كانه لو كان مجازاً في النفس لصح نفي عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو عندكم قول
 وجوابه اه يعني ان النقل المعنى في المنقول هو مجاز للمعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا فنية واعتبار العلاقة لا يقتضيه
 ان يكون المعنى الاول مجزواً فانه مجزواً يكون اللفظ موضوعاً بالاشتراك للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل المجزواً

لا مكان الا مكان العام والخاص وفيما تحق فيه كذلك فالاطلاق الكلاصم على نفسه شأنه فيما يشتمل
 مشتركاً لا منفرداً وانما قلنا بالنقل المعبر في النقل لان في الجاز ايضا نقل لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال
 الفاضل الجليدي عليه السلام ان الهمزة معتبرة في النقل بل المعبر فيه على ما حققه الشارح في التمهيد وهو اشتراك
 اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان اللفظ مسمى للفظ فان وضع الكل فشرطه والا فان اشترى في الثاني
 ينسب الى الناقل ولا حقيقة ومجاز انتهى قول المراد من اللفظ هو اللفظ في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
 مجزواً على ما فسرنا رصده بكونه لو كان مطلقاً لكان في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتبه في المعنى
 منقولاً قال في التلويح ان اللفظ قد مفرد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وانما لم يكن النقل
 لمناسبة من اجل ان كانا المناسبات فان هجر المعنى الاول فيقول واللفظ الاول حقيقه وفي الثاني مجاز وايضاً في
 في شرح المطالع وان كان معنى المنظمه به فاما ان يتخلل بينهما نقل ولا فان يتخلل فاماً ان يكون ذلك
 لمناسبة فان هجر الوضع الاول ليس منقولاً من غير ما اورد في اصطلاحها على اختلاف الناقلين وان لم يجر المعنى الاول
 ليس بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجاز وكما تقوم ملوكة من هذا البيان كاحاجة الى النقل والاشارة
 قال لو سلم فنقول هذا الايضاح في الالوه منقولاً ويجوز ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم
 المحال لا يكون محضاً بكونه منقولاً بل مع لونه مجازاً في المعنى الاول بلين المحال ايضا كما تقرر في السؤال
 ولا خفاء في ان اللفظ في المعنى الاصلي غير معتبر في الجاز بل عدم الهمزة معتبرة في الايقال لفظ الوضع في قول الشارح
 ووضع لذلك مستقراً باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع بينا في كونه مجازاً اذ لا وضع في الجاز لا انقول
 تحقق نوعه وضع المعنى الثاني بواسطة خطة المناسبات بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول كايضا في
 مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المعنى
 انتهى قول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح مع اذ كالمعنى قوله ووضع لذلك باعتبار دلالة التفسير
 لفظ الكلام ثلث اثار لفظ لغوية المدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع و
 الموضوع له معيناً وهو غير محقق في الجاز والا ليرتبط في بينه وبين الحقيقة بل المحقق في الوضع النوعي بعينه
 ان الوضع وضع متلا ان يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول الكل على الجزء والدال على المدلول واذ اوجب
 القريب يثبت ذلك الى ذلك تتبع كسب ابعاد في الاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه مفرداً
 مشتركاً على ما هو المشهور في التلويح لما تعدد الاطلاق على الناقل بل اعتبر العلاقة او لا اعتبر الامر بالخط هو

العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثاني متخلاً طرزه في المرتبة عدم العلاقة وفي المنقول وجود
العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشهوراً افتراء محض ليس في الكتب
شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على وجود العلاقة معتبر في المنقول عدم وجوده معتبر في المتخيل
اما ان وجوده لستلزم كونه منقولاً فلا كيف لو كان مجرد العلاقة كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل
في المعنى المجاز منقولاً للحق العلاقة في ذلك لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد جبط فيه ولو لا فيهما قوله وقد يجازيان
اعتبار العلاقة اية فيجب عر الدعا من المذكور بار تأخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل
و مجرد اعتبار الاول يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخراً عن وضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً في اللفظ
مجرداً عن اعتبار الوضع العلاقة بين المعنيين ويضعهما معاً لفظاً واحداً فيكون مشتركاً لا منقولاً كما لا يخفى قوله فيه
اثبات عدم ترتيب الوضع اية اي في الجواز المذكور نظر في المعجز من ان كان ما انفك الثبوت لا يشترط الذي ادعاه
الشاعر بقوله ان كلام الله اسم مستر لك كان المجيب لقوله وقد يجازي متبناً لا يشترط فلا بد من
اثبات عدم ترتيب الوضع في الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول فكم اثبات ذلك مشكل ودونه خراط القاد
ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواز الذي لا يخفى وبما حورنا لك تدفع ما قال الفاضل المحشي المجيب ما لم
تحقق الاشتراك في كيفية الجواز لا حاجة الى التزام انشائه تأمل قوله انه يريد عليه ان كلامه لا يعني ان اراد بقوله
اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القارئ به تعريضاً لا يكون ما قرأنا كابل ما اتزل على
الذي هو كلاماً ضرورياً انه ليس ذلك الشخص فالاعراض لا يتحقق في الحقيقة انه للقطعة بان ما نقرأه هو القرآن
على النبي المتحدى به باقتضائه حتى يكفر من كونه كلامه ثم والارادة به انه اسم لنوع القارئ بذاته
اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحمل يلزم ان يكون علاقة على الشخص القارئ بذاته
من حيث خصوصية شخصية مجازاً لكونه استعمال اللفظ في غيرها وضع به اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
مخصوصه فيعلم نفي كلام الله عن الشخص القارئ بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسم وهو مظهر لعل
وانما قيد بخصوصه لا اطلاقاً العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمره وكونه فرداً من افراد حقيقة لان
استعمال اللفظ في ما وضعه على ما ليس في شريح التحقيق في حيث كان لا يسمي به في نفسه اذ في نفسه اذ
لا يصح سلب النوع عرفه وان اراد انه يعلم فيكون معطاً بقراءة موضعه بما بارا انه محضو فالملزمة مسلمة
ومطلان الذي هو من اراد ان موضوع الوضع لانه كناية عن من يقرأه في الشخص القارئ بذاته وذاتاً لا يقرأ

كلامه تعالى بالحروف حقيقة بحروف الجبريات القائمة بذوات القراءة ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن و
 حدوث محالها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول اوكل واحد من اللفظ والمعنى الموصوف لفظ القرآن قد
 حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم اما حدوث القراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان
 يكون اللفظ الكلي وضع لفظ القرآن له حاد ناصرة الالفاظ القائمة باذنه ان القراءة حادثة سواء اعتبرت
 مع الزيادة بل في العلم انها مألوفة للالفاظ القائمة بذاته تعالى وبهذا يتبين فساد ما قاله الفاضل المحلي من انه
 لا استحقاق في وصف نوع كلام الله تعالى بالحروف فان له افراد متعددة بعدى اقلية وهو الشخص القائم
 بذاته ^{تحت} تجزئتها حاد ^{تحت} وهو اللفظ القائم بذوات الخلق ولا اشكال اصلا على هذه الاشخاص
 على هذا التقدير ليست افراد الله بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا تخلص الا بان يجعل ^{تحت} اى
 عن هذا النوع ^{تحت} اى ان يجعل لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فلا يكون اطلاقه على
 الشخص مخصوصا محال او لا يكون كلامه تعالى متصفا بالحروف لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القائم
 القائم بذاته تعالى اولا وابدان الحوادث الجزئية المتشعبة ^{تحت} بتخصيص الحال الحادثة نقل عنه بل لا تخلص عنه الالفاظ
 يجعل مشترك بين ذلك النوع والفرد بين الخاصين بالالزام ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام
 كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقى لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد من
 بخصوصه مجازا اقصيه نقيه عنه وذلك بطبائر ارجاع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحروف حقيقة
 بحروف النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء في التخليل اختيار الشق الاول وما يقرأه كل واحد من
 بالذات هو ما يقدم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار اطلاق قرآنه وفيه تأمل قوله يشك الفرق بقيام اه وكذلك
 يلزم ان يكون ^{تحت} كلام الله تعالى ضرورة ايراد البلاغة على امور تقتضيه توبة العجاء من التقديم والتأخير وجوب
 بان تعرضه ليشي ^{تحت} الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان
 الحروف بدون الهيبة والترتيب الموضوعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما في وجود الالفاظ للترتبة وصفا وان
 كان مستحيلا في هذا الطريق جري العادة لعدم مساعاة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها
 مجمعة من لوازم ذاته تعالى ليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذاتها وفيجب اذ القول بالترتيب الموضوعي بين
 الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقولة ^{تحت} انما يتصور في الجسمانيات والحجرات والالزام انقسامها الى
 او الصبر القائمة بالنفس الناطقة ليدفعها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

والرضى لا يتلزم انتفاء القرب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب وكيف يتحقق الفرق
وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان يكون الكلام المترنل على الترتيب
عليه السلام وما يقال ان هذا كلام الله لان الكلام على هذا هو اللفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضوح
او الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب هنا سوى المترتب الزماني وقيل في الجواز ان
ذلك الذي اذهب عنه يعرفهم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفات
الكمالية وانما القلة والتماثل بحسب العلاقات والاعتبارات فلا يرد عليها ذكر اقول في بحثنا لا شعور في عباراته
بان كلامه صفة حقيقية بسيطة وكيف وكذا اللفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة ^{يقول} طارئة
ولا يتصور صحة قوله لم يرد به اي لم يرد بالاضواجر المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المحرجه والمخرجه اذ لا يجوز
لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا للثبوت لمحرجه بل مراد الصفة الحقيقية
التي هي مبدأ هذه الاضافة وعلتها وكذا في سائر العبارات من اليجاد والاحداث والانبعاث والاختراع
والاحياء والامانة والخلق والتخليق والترقيق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مجرد
قوله يرد عليها بجواز انه يعني كانه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم
لو كانت قائمة بذاته تعالى لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهزبل من ان تكوين كل جسم قائم به فان
رحم هذا المنع ودفع لما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون
الا من قايمة التكوين متحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظوقه وجوابه انه حاصله ان اتمام هذا الدليل
واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه
المعقد مات فانه دفع المنع المذكور ولم يتعد الدليلان قول كثير عليه السلام اذ اراد بالجواز الجواز الشرعي للملازمة
ممنوعة لا الجواز الشرعي موقوف على عدم ايها ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضيه على انتشار
كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدرة له تعالى وان اراد الجواز العقلي
فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم لا بد لا ثبانه من دليل ويكره الجوابين بالرد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره
المختص في سابق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه يقال للرجل الذي يقدر على
صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر علىهما قوله يرد عليه من مشهوره ^{يعني}
انا لا اراه انه لو كان التكوين حادثا كان اما مكونا بتكوين اخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا بتكوين ^{يقول} الله هو

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود ^{التكوين} لا يكون ويرد عليه انه لا يمكن ان يكون له وجود اذا
 معنى لكون التأثير غير الوجودي والجدى بالمراد بكون التكوين عينه ان يظهر في الخارج ان الوجود والتكوين
 واما تكونية فامر فية العقل وليس له تحقق في الخارج مما اذا عند بحسب الوجود الخارجى فلا يحتاج الى تكوين
 آخر لا يميز التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كوا التأثير غير الوجودي وهذا هو المراد بقوله وقد
 اشترانا الى ما له وما عليه وقد اشترانا الى ما يتبعه وما ينشأ عنه ويمكن ان يقال انفس التكوين لا يمكن ان لا يكون
 التكوين حادثا لاحتماله الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لانه لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث انصاف
 الباري تعالى وقيامه نعم متعلقا ولا يوجد نفسه ثم يوجد سائر المحدثات ولا يستحال في سبقت ذات الشيء
 مع قطع النظر عن الوجوه على وجه سبقنا ذاتها وان كان مقارنا له بالزمان فاراد وجود الصفات والاعراض
 انما هي قيامها بالحقا على ما قالوا من الحيل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا
 يسمي الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدمات بالذات على وجودها وان كانت
 له في الزمان فيكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدم ما عليه بالذات
 له بالزمان لا يستحال في ذلك كمالا يخفى قال المحقق المدققي انه اذا كان متعلقا بالتكوين وجوده يكون المتعلق
 وان كان الوجود مكونا يكون الوجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالمتعلق بنفس التكوين
 ان كانه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محتمل ايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده
 فيكون واجبا وهو متعلق لقيامه بذات الباري تعالى انتى كلامه ولا يخفى عليك انه كلامه منشأ قلة التدبر
 وتوهمهم فاللزام هو ان يكون التكوين القائل بذات الباري بحسب الذات مقدم على وجوده
 تقدم ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لا المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث
 الوجود وكل اللزوم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب من حيث ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه
 واجبا للذات والاشهاد بالاثبات الصانع تامل فانه كلامه لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لوقوع قيامه
 مقدم على وجوده بالذات وحده لكن السيد قدس سره عليه في شرحه للموقف وقال ان ليس ينبغي ان يصح
 ان يقال تجد السواد في نفسه فقام بالجسم ولغا فصل المحشى هذا الجواب بالمراد يظهر جواب ما قرنا له باختار الشق
 الثاني تامل فانه لا يضره مخافة الخطأ فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته ثم يكون قد يما لا يمنع قيام
 الحادث ببناء تعالى هذا المنع لا يضر قلت هذا الجوع الى الدليل الاول ولا شك في تمامية انما الكلام في تمامية

الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك الحق له فاحفظه فانتهى عن في موضع شق
 مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرية بانها لو وجدت فاما بالارادة قدرة اخفيلزم
 التسلسل الويد ونها فيلزم الاحجاب لا يخفى جريان الملحة المذكور تأمل قوله كانه اراد ما علة يعني ارادة
 الادلثة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة واردة الجملة من الامر على تقليد اكثر على الاقويكون الكلام
 المجاز ما تنهاتسوا الثاني فلا بد له ان يكون بصفة حقيقة بل امر اعتبارا لا يلزم قيام الحادث بذاته تعاقب قيام المتجدد
 وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل لاستثناء الحادث عن التكوين بل الملزم فرع كون حادثا وموقع
 كونه موجودا واما عدم ابتداء الدليل الثاني فاصبنا لزوم الكذب او المجاز في خبره تعاقب لا خصا صا لكونه حادثا
 بل بغير الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال البعض الا فضل الظاهر الدليل الثاني ايضا مني على كونه صفة حقيقة اذ لو كان
 من الاضادات انما يقال ان يجب العدل في الجواز لتعد الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم الملكوات او
 تحققة الاضادة بدور احد المتضايين وكل الامور في مجال قوله ويخطر بالبال التكوين هو المعنى الذي لا
 يخطر بالبال التكوين معناه للقدرة والارادة لا تانجد بالضرورة في الفاعل عند تصور هذه الحقيقة معني
 يتنازع عن الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال اراد هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك
 ان هذا المعنى يتحقق في ذاته والزم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا بخلاف الضار حين تصور بحسنة
 ضاربا معنى به عيان عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضارب اثره وان
 منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى غير الضرب الذي هو اثره وهو من ان القدرة والارادة ايضا لا هذا المعنى
 متحقق في الفاعل على الوجهين الحكما بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الاحجاب مع عدم القدرة والارادة
 بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الوجود تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الاحجاب بالقدرة والارادة
 فيكون مقدر عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندغم ما قال المحشي المصدق من ان هذا
 الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة باختياره وهذا مشكل كما سيما في القدرة والارادة بل في العلم
 ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات
 المتصف بالتكوين والاحجاب بطريق الاحجاب لا مشكالا فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه
 فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون
 بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى تحرير بتطبه ويمتاز عن غيرهم فيتمسك ويلزم تحقق الفاعل

بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى كما يجزأ إلى معنى آخر في الحاشية
 السابقة فتأمل نقل عنه وأما أنه موجود أم لا فهو بحث آخر على طريق وجود سائر الصفات أن استقام يحصل
 إلى أنه موجود أيضا انتهى كلامه يعني المقتضى هو هنا أثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وأما أنه
 موجود وأنه امر اختياري يعتبره العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس في الخارج امر الزائد عليها فهو
 آخر على أنه لو لم يطبق أثبات وجود الصفات وزايدتها من أنه تعالى عالم وقادر ومريد كما معنى لها كما من
 الصفات بالعلم والقدرة والارادة أو صل ذلك الطريق بعينه إلى إثبات وجود التكويدون ياديه على الذات يقال
 أنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق إلا من الصفات بالخلق فلا بد أن يكون امر موجودا إذا كان على ذاته تعالى كسائر
 الصفات وبما ذكرنا أنه فاعل لا امتياز والارتباط بنفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امر الزائد على
 الذات تسو القدرة والارادة يجوز أن يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون مابه الامتياز والارتباط امرا
 خارجا غير مستوعب والم يقيم عليه برهان وبشيء مادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع
 ظ لا ضرورة عليه قوله أو لكونه لا يعنى تكوينية لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون حادث لكونه متعلقا
 بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا متعلقا بالتكوين بوجوده في ذلك
 في وقت كونه المستمر في الازل فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وإن كان التكوين متعلقا في الازل
 قوله وهذا هو لا نسب بالمتن لا يظهر وجه الانسبية فإنه يحتمل أن يكون معنى عبارة المصنف تكوينية لا تتعلق
 بالعالم وبكل جزء من أجزاءه في وقت وجوده بل يكون إشارة إلى أن تعلقاته حادثه على حسب تجدد الأوقات
 التكوين معناه هو تكوينية التعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من أجزاءه في وقت وجوده فيكون تعلقاته
 قديمة ويكون حادثات المكونات مجردات أو ذات وجودها اللهم إلا أن يقال إن النظر على الاحتمال الأول أن
 يقول هو تكوينية للعالم ولكل جزء من أجزاءه عدم تعلقه بغيره نعرض للتعلق ونعرض للوقت يرجح الاحتمال
 الثاني قوله وحاصله منه الملازمة أي لا نه أنه وقدم التكوين قديم المكونات كيفية القول بتعلق وجود المكونات
 بالتكوين قول مجرد عنها إذا القديم ما لا يتعلق بوجوده بأي حادث شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من أنه لا يتصور
 منه الملازمة فالقولين نسبة تناقض المكون عند التأملين مجرد واث التكوين كجاء الضرب متأخرة عن الضرب
 فهو كالالتكوين قد يما يميزه قدم المكون لا قدم النسبة ليستلزم قدم النسبة كجاء الضرب يستلزم قدم
 المضروب فهو خط محض إذا لمعنى لتأخر التكوين عن المكون كيفية المشاهدة حق في بعد على من هذا التأملين يكون التكوين

أصنافه الله عبارة عن تعلق القدرة على وقوع الحادثة بوجود المقدور في وقت وجوده وكاشك ان ذلك
 المتعلق مقدم على وجود المقدور لعل ذلك المختلط قد تم من تشبيه التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه مقبيل
 الاحتذات لا في كونه متأخر عن التكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في قول له وما
 استدل القائلون به قوله وقد يتوهم انه قد يتوهم ان قوله وما قبل ليس جوابا عن استدل القائلين بل اعتراض على قوله
 ان تعلقها بالقدور لا يصلح لانه وحاصل ان ترديد التعلق بين استندامه القدم والحركة فقيم غير محتمل لان يقول
 شيء بشيء فيعلمه احتياج الاول الى الثاني والوجود فليست لهم الحدوث المتبعة اذ لا معنى للحركة الا كاختلاف
 في الغير في الوجود قوله وليس شيء الا يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء اذ ارمنا هذا التردد متألقة
 القوة في كتب العلوم والعرض من توسيع الدائرة ولما طمنا احتمالات العقلية بحيث لا يفي الخضم محال للكل
 الا ترى انه قد رد الوجه ووجود العالم بدن التعلق بل انه او بصفة من صفاته وبين علم الخلق من عدم التعلق **لا يمتنع**
 اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بل امر محقق وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا التردد حيث لم يعترض عليه بآصل
 قوله على انه يجوز ان يكون الجواب الا يعني يجوز ان يكون الجواب الزايبا لا سكوت الخضم ويكون التردد مبنيا على
 ما هو مسلم عنده ان كانت فاسدة في نفس الراه فان الخضم القائل بمجودات التكوين يقول الاحتياج كما يستلزم
 بل قد يكون الشيء مع احتياجه قبل علمه حيث قال لم يوقم التكوين لزوم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال
 الفاضل الخشني في توجيه العلة اى يكون الجواب الذي فيه التردد المذكور جوابا الزايبا فلا يلزم ان يكون التردد
 قبيحا فان عجيب ان يدل هربا الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالتزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك
 فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكر بقوله وليس بشيء اشيع من نظرية توسيع الدائرة فلا معنى للعلة
 قوله ومن اجل البراءة لا يعني من اجل البراءة بالحدوث ما يكون مسبوقا بالعدم ومحض ما بالعدم الى
 الوجود بل القدر خلافه يقال التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من رزم قدم العالم بعض
 اجزائه كالتيقن والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الحدثان اذ هو امر
 الوجود فيكون رد اعلى نعم ان بعض اجزاء غير مخرجة من العلم بخلاف ما اذا كان معناه الاحتياج الى الغير
 في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقبل
 بالحركة من هذا المعنى على ان ذلك انما هو ما قال بعض الافاضل ان يحجز الحادث عندنا ما هو حادثة هادية
 لا وجه لاختلاف التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم رد اعلى نعم قد مر شيء من اجزاء ما لم يثبت

ان اضافة التكوين يوجب المحذور بمعنى ثبوت البداية للوجود وحبس الاندفاع وظ وقرض الى البعض
 قوله ومرهنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذا ذلك لا يخفى انه يابى عنه قول الماشرح فيما بعد
 فهم انما يقولون يقبلها بمعنى عدم المسبوقه كما لا يخفى على الاقوام قوله جعله بعضهم منتهى الجواب لا يعنى ان الشاهد
 جعل قوله غير الملوك كلاما مستقلا بيا نابا للمسئلة التى اختلف فيها الماتريدية الشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
 غير الملوك ولا شعيرة الى انه عينه و هو الخبز على ان يقابل العين بحسب المفهوم لا الى كمال المقربة في اثبات هذا المطلب
 انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا الصق وجعل بعض الشارح هذا الكلام من منتهى جواب البشيرة التى اوردتها
 الفاتلون بمحذور التكوين. وحمل العيز المذكور فيه على العيز المصطلم وهو ما يمكن انفكاك في الوجود او المحيز
 وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من تقدم التكوين تقدم المكون لان تكونية للعالم ولكل جزء من اجزائه
 يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في كل
 بدون المكون ضرورة ان المتعلقة بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا الملوك صنفك عنه في المحيز فلا
 يكون الملوك اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكرنا بصفة حقيقية ذات اضافة والاى وان كان اضافة لم يكن غير
 الاستماع انفكاك كغير كونه اضافة على المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بذو المنفسير قوله ليس بشيء اى ما
 جعله بعض الشارح ليس بشيء لان صحة الانفكاك امر جانبي للتكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عندنا اضافة
 لا حقيقة للمكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم تقدم المكونات
 لانها موجودة حال كونه اضافة فان الملوك حال بقاءه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن البشيرة
 المذكورة ويحظر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند
 القائل بخبره لا البشيرة المذكورة كانت واحدة على من ذهب الى ان يقدم تكوين فيكهما الجواب علمه ذهب
 كيف حصل الجواب منهم للمدركة اى كانه انه يلزم من التكوين قبل در انكوات لان التكوين غير المكون
 عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا مثلك انك لا معنى له لا يقال
 اننا للمدركة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا لتقيد المص قوله وهو غير المكون بقوله سندنا دلاله لا
 يشوبها رية على انه لو كان صحة الجواب موقوفة على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور لبقوله وهو تكونية
 للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلقة بالمكونات في وقت
 وجودها بل عندنا نفس التعلق قوله على ان عدم العيزية لا يفتيه الخ من المدركة التى ذكرها ذلك البعض

والأما كان غير المجيء لانه لو كان اضافته لم يكن غير لان كونه اضافة انما يستلزم الزوم وعدم الازالة
نفكك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه الزوم من جانب واحد كما عرض
المجزي مع المحل الجزئي والصفة المتحدة مع الذات فان الزوم من جانب العرض والصفة متحدة مع الذات
المحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يصح اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غير الصفة ان نفكك بينهما من الجانبين
فلا يكون اضافة عندنا كما لا يصح ان لا متمم نفككه عن المكون من غير كون الغيرية في الدين قوله والصفة
المتحدة مع الذات لا يلازم الصفات المتحدة لانه نعم من كونه قبل شيء وبعد خالفنا زمانا ومحييا ومحييا
المعنى لان اضافة ذات لا يبره ما قاله الفاضل الجلي ان الصفات المتحدة داخلية في العرض فلا كما مستدرك قال
شهر المتوهم من الصفات ملحق غير الذات كصفات الافعال مركونه خالفنا زمانا ومحييا قوله قيل عليه التكوين
انه قائم من جعل قوله وهو غير المكون مرتبة الجواب بوجوب توجيه المشار وحاصله ان الدليل لا ينبغي للكون
لان المبدأ اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل المذكور على ما يدل عليه قوله عندنا فان التكوين عندنا
وغير واقع مبدأ الفعل والذاتية واللازم من الدليل ان تغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول قوله ولو لم
لم يكن بجمله يعني لو سلم التكوين نفس الفعل كما صيدف فلا يكون غيرا لا متناهي انفاكه عن المكون ضرورة عدم
تحقق اضافة بدون المضافين ولو سلم غيرية بالمفعول يلزم ان يكون مغاير للمفعول ايضا لا ان نفكك من جانب
واحد اعني من جانب الفاعل متحقق هذا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقر عندنا
من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك البتة ان غير غير وادع على المشار اذ لم يحل الغير على المصطلح بل
على يقابل العين بحسب المفهوم كما يفهم عنه ذلك لانه لو ورد في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الوجود
ابدا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون مرتبة الجواب بحل الغير على المصطلح على ما قاله المحقق المدق فليبر
بشيء كان هذا الدليل اعني قوله لا الفعل يغاير المفعول من المشار وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون مرتبة الجواب
على الجلي الذي على المصطلح قوله وجواب الكلام انه يعني ان هذا الاستدلال مبني على هذا المذهب فليبر
بالتكوين عن المكون اذ اضافة العرض منه الزام حاصل ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت
غير بنفسه والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد ان لا يمكن ان يقال في دفع الوجود ان لا
لا يفعل ومبدأه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخلي والاختراع والحدوث والتكوين وان كان يدل على
ان لا يكون المراد في اصطلاحهم مبدأ علمي هو واما محال المذكر اللازم وازالة المنزوم ويكرر قوله كما لا يخفى

حتى يرقى الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للتمثيل له قوله وقد عرفت انه فعل هذا الجواب
من الخشي مني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة التوكيد ايجاب
صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحذرة مع الذات إشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني الفعل
معنى الصداقة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحذرة مع الذات انتهى كلامه والظاهر ان يقول فان
قوله على عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من حيث انبأ واحل جواب صريح عن التسليم الاول وان اراد بقوله حادث
متجردة لان الفعل بمعنى الصداقة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحذرة لذاته تعالى ولا يلزم
كونه محلا للحوادث بل بالصفات متجدة ككونه قبل كل شئ وبعد جميعا ومحمدا وازقا وخالفا الى غير ذلك من
الاضافات الاعتبارية قوله اذا احتجنا به البهيمية لاحتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والاحتياج
فان كان لا يجلد عينه انه يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذا احتجنا الى موجد غيره يكون
الاحتياج اذ صفة لذلك الغير لا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقد لا يقتضاه ذاته وجوده
قبل تفسير التكوين بالاحتياج إشارة الى المرجح بالكون من الاضافة لا مبدؤا فانيكون هذا الكلام الراميا ايضا
قوله القدم المعنوية لا يعني الاقدام اما ما هو من التقدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الصوب للمعنى بالاعتبار
به ليس بوجد للمعنى انه ادوم العالم واسبق منه بالزمان معني انه ماضى عليه ان طويل لم يمض على العارضة ورواها
وهذا هو تقديره لا يلحظ لزومه قدم العالم واما من التقدم الاصطلاحي معني عدم سبق المعدم للمعنى او
قوله او من العالم وهذا هو تقديره ان لا يلحظ لزومه قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسا يكون قديما الا انه لا
يكون قديما لوجب كانه قديم بالماورين كل وجوده فلا بد ان يلحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم نفسه
بكونه قديما حتى لو عقل عن هذه الملاحظة ان يكم العقل بقدمه بخلاف الواجب ان اذا تعلقه مقتضية لوجوده
فلا حاجتي في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر اخر لو غفل عن الحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واغوى
قدما عند العقول وهذا على طبق ما قاله الحكماء ان الوجود اكثر وجوده عينية اقوى موجودية من الوجود الذي وجوده
مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلق عن الوجود في الاول بخلاف الثالث وان كان الخلق عن الوجود فيها محالا في الخارج
فتدبر ولا يلتفت الى ما قاله الفضل الخشي من ان يكون الواجب اقوى قدمه ما محل محبت قوله وذلك
حكم يعني كون نظام العالم على الوجه الادنى والا صلح له لولا اوجبه كون صانعها در احتياج حكمه يدور
الاصحاب في الصور في قاته اذا كان موجد العالم على وجه الادنى على الوجه المنعني المذكور وجوبه وراه هذا لكن هو

في محل المناقشة خصوصاً اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملاً من جميع الوجوه يكون اثره ايضاً على الوجه
الذكل غير مسموع لانه لا بد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العلم على الوجه
المذكور انما يدل على كون موثقه علماً قادراً على اختيار او لم يقتض ان يكون الواجب كذلك الا ان يجوز ان يكون ذلك في
وسطاً محتملاً اصله من الواجب بطريق الاحتمال والجواب بان ما سوى الله حادث فلا يمكن استنتاجه الا
بطريق الاحتياط غير تام لانه معني على انبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد بل انما ثبت حدوثه
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مقتضى الى موثوره وكل
مقتضى محدث لان تأثير الموثوق به بالاجاب لا يجوز ان يكون حال البقاء كاستحالة الاجاد الموجود فقير ان يكون
اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوثه لا ثروفيه انه لو لم يستلزم اما القول بحدوث
صفاته تعالى في القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين ممكن مثل قوله يشير الى الروية اه اي تفسير الروية بالذات
الى البرؤية مصدر بمعنى المفعول بمعنى كونه تعالى مرئياً لان لكشاف صفة المثلث والمصدر المبني للفاعل ذكر
الشخص انما صفة المرئي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني محتمل ايضا لابتدائه منه من غير تقدير في العبارة
ولانه للتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازماً للاخر فعمل هذا يكون
قوله وانتات الشئ ايضاً مصدر لمبني للمفعول اي كونه الشئ متبناً لكونه فيما بعد لاذ بالنسبة اليها حالة
محضه هي المسماة بالمرئيه يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الروية بالاكشاف نفسياً بالامر فلا
حاجة الى التناول ويكون مواضعها في شرح المقاصد انما اعرفنا الشمس بحد واسم كان نوعاً من المعرفة فمما اذا بصراً
ومضمناً كان نوعاً اخر من الحد الفوق الاول فمما افحصنا العيون كان نوعاً اخر من الحد الفوق الاول وليست بمنتهية
بالروية قوله هذا هو الامكان الذهني اه يعني عدم المحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفترج من الذهني
وفرضه عدم المانع المتأمل للمتمم الذي يكون العلم بامتناعه نسبياً او يصدق عليه العقل بعد التخلية
وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الروية بهذا المعنى فانه يتناول
ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الروية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن المكان والحدود
كعدم حسبه كقوله تعالى هو في شئ من ربيته يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذي المقابل للامتناع للمفسر
بانه لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم
امتناعه روية ويعني ان يقال الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لا النقل

اذا الحكم بامتناعه بعد التخليه علنا بالظواهر المذلة على الوقوع ما لم يقع دليل على امتناعه اذ لا يمكن صحتها
 الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو لم يكن الجواز ذلك في الصبر والتوقف
 لوجب الصبر والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
 نعم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخليه كاف لنا في العمل بالظواهر ويرد في ذلك ان القوم لم يتعرضوا
 الاثبات الامكان الذي في سائر السمعيات كالسمع البصر الكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل التوقف على
 امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه لبيان العلم ما احسن الشارح في اختيار مسائل الحجج
 قوله يرد عليه ان زيادة اي الريد بالفرق بالبصر الفرق بروية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو
 مصادرة لجعل التوقف على الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطع بروية الاعيان والاعراض لا نفارق
 بالهوية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكما كانا مقروين بروية البصر فما مرئيان ولا فيهما اذ ان الريد بالفرق
 باستعمال البصر فهو لا يبعد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرتين فان الفرق باستعمال
 البصرين الاعني والقطع مع عدم كونهما مرتين لدخول عدم في مفهومهما لانهما عبارة عن عدم
 البصر وعدم الريد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرد ومبصر الجواز ان يكون البصر
 عوارضه ويتوسط ذلك لادراك الفرق العقل بنه وبما مر آخر قول البصيرة قاضية بالروية لا تتعلق
 بالوجود ولا اختصاصا صلتها بغير الاعيان والاعراض بل العقل يحصل المطوفية ان كون الحكم بعدم
 اختصاص الروية بشئ من الاعيان والاعراض ضروري لا محل تأمل كيف قد ذهب كثير من العقلاء الى اليقين هو
 الاعراض من الوجود والاصوات غير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التجنيد المطلق اعني ان المحصر م
 المحصر المطلق اعني كور الشئ متاعلا للغير سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير كونه مقابلا للذات
 في الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الروية واحدا منهما قال الفاضل
 المحصر في كون وجوب الوجود علة الروية لا يصير المحلل لا روية شوب للمطو هو صحة روية الواجب للتحقق وجوب
 الوجود وما لونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الروية ومتعلقاتها انتهي كلامه وفيه انا
 كما ان يكون بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون بشرط العلية الوجود اجيب بما مر من اننا نعلم بالضرورة
 خلية في العلية وديخه اريد العقل لا يشب العلية قوله فان قلت عليه كما هو هذا الجواب على تقدير تمامها
 المتضمن بالامور الشاملة المفقوما باسمها كالمادية والمعنوية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمقولة

والكثرة مثلاً والجواب المحاسن لما دة شبهة ما سيجي من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية
ولاشك ان شيئاً من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لها كونها اموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله
قلت يجوز ان يشترط اة يعني يجوز ان يشترط عليه واحد من تلك الامور بشئ من خواص المكمول كالموجود في الحروف
وتساوي طرفي الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن صحة ذلك الامر مرجح كون علة للرؤية في الواجب
والمعدومات وكذا يلزم صحة فرضيهما وبما حزننا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي وما قوله فيجوز ان يشترط
بشئ من خواص الموجود الممكن فلم يرفع بما يدركه فيما بعد من امتناع وجود الرؤية لفقد شرط وجوده ما تم
عنيم الصحة المطلوبة اذ لا يحيل شئ من خواص الموجود الممكن شرط الوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل بشرطاً
لعلة ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطاً للعلة لا يكون ذلك الامر مرجحاً للعلة
محققاً في الواجب لا يلزم صحة رؤية قوله وايضا لو علة لشيء يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصحة رؤية
المعدوم المكمول للتحقق ان كان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظراً ونقل وجه النظر انه يجوز ان يشترط
عليه لا مكان شئ من خواص الموجود كما استدل به نفا قوله التأثير صفة اثبات اة هذا الكلام ^{الشارح} المبيد
مبنى على ظنهم عبارة الموقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والاشتمال لتعليل الواحد بالعلل
المختلفة ذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والاف العلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق
الرؤية كما سيجي يعني العلة لا بد ان تكون موثرة التأثير صفة اثبات فتبوءه فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف
به العدم الصريح كما ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالعدم كان صحيحاً في نفسه لكنه لا ينظم بكلام
الشارح قوله ويود علية لا يمنع الا يعني ان الذي ليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العلة نفس العلة الغائبة
او جزءها لا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم بشرط فيجوز ان يكون الوجود بشرط المحذور والامكان علة للرؤية فلا
يتثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقيصر على عدم بل يجوز ان ينشأ باحتمال
ان يشترط عليه الوجود بكل ما يحض بالممكن انتهى ومن هذا يظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا التمراد من
انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفا في لزوم كونه وجودياً وهذا يعني
ما ذكر في شرح الموقف ويؤكد ما ذكر في شرح الموقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق ^{الرؤية} به
لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري يعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية
امر موجود ولا للعدم كما يصح رؤية قطعاً انتهى كلامه لا يدغم الا يرد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي

شرطاً للوجود على أن جعل العلة ههنا على المتعلق مما يحل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فإن فنشأ
 وجود الروية اه لتفصيل المقدمة المطوية تقرير ان هذا الامتناع على تقرير ثبوته لا يصرف ان امتناع وجوده لا يعني
 امتناع الروية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً وهو لم يثبت
 وعلى تقدير ثبوته لا يصرف ان امتناع وجود الروية لفقد شرط التحقيق ما لم يثبت صحة المطلق للصحة التي هي
 قطع النظر عن أمور الخارجية قوله يرد عليه حاصل اه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الروية مشتركة
 بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصة ان متعلق الروية وجودي وليست في صورة روية الشئ مع بعد
 خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يدفع الاحتراز للذكر بقوله فالواحد النوعي اه عن
 الطريق للذكر بقوله انا قاطعون بروية الاعيان اه اخلاصة انا لا نرى انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
 له لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحداً نوعياً فيعلل بالاختلافات فلا يستلزم علة مشتركة ودفعه عما يكون ثابتاً
 المقدمة المنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يشبهه فانه انما يدل على علة مشتركة
 في الواقع لا انه لا بد ان يكون مشتركاً واجيب بان هذا جواب بغير الدليل وهو شأنهم فيما بينهم وليس بخبر للطريق المذكور بحيث
 يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه محبت اذ قوله بان المرد بالعلة متعلق الروية والقابل لها واختصاصه في كونه
 وجوداً لا يدل على كالة جليلة على الجواب بخبر للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات قوله ويستلزم استدراك اه
 على قوله لا يدفع يعني اهذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لأمور روية الجوهر والعرض ولا يشترك الصحة بينهما و
 لا استدراك الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذ انما يزيد لا نذكر منه الاهوية ما لو كان موجوداً
 من الموجودات ولذا قد لا تقل على تفصيل ما فيه من الجوهري والعرضي فعمل ان متعلق الروية او لا وبالذات هو الهوية
 المطلقة وهي مشتركة بين الواجب الممكن فيصير ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة
 كلام المحشي والفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر اذ في تأمل قوله رد ان مفهوم الهوية اه هذا الرد
 ذكر السيد السند في شرح المواظف وحاصل ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري
 كمفهوم الحقيقة والملاهي فلا يصح ان يكون متعلقاً للروية والاهوية صحة روية للمعدات بل للمفرد من الشئ
 البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه ان لا اكها اجمالاً لا يمكن على تفصيلها فان مراتب الاحمال متفاوتة وقوة
 ضعفها فليس كل اجمال سوية في التفصيل كما يران قولنا كل شيء فهو كذلك فافعل لبيان الخصوصية مدخل في الروية فلا
 روية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لا ثبات صحة روية الواجب منقوض

بصحة الملوئية فالدليل المذكور بعينه جارٍ فيها مع امتناع كون الواجب طبعاً وتقريراً للملوئية
 مشتركة بين الجوهر والعرض لا تفرق باللمس بين جسم وجسم فأنتميز الطويل من العرض والطويل من العرض
 وليس الطويل العرض عوضين قائمين بالجسم. فقرار أن الجسم مركب من الجوهر المفردة فليس الطويل العرض
 هو ليس الجوهر التي تركب منها الجسم ولكن تفرق بين عرض وعرض باللمس فأنتميز الرطب عن اليابس
 والخشن عن اللمس فالملوئية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من عدة قابلة مشتركة
 وهي ليس الوجود وبما حوزنا لك ^{منه} وقال لفاضل المحشي يمكن أن يقال إن صحة الملوئية مخصصة بالعرض
 فلا تنقض صحة الملوئية لعدم جريان الدليل فيها لأن الدليل الذي أورد على روية الأعيان جارٍ بعينه في الملوئية
 الأعيان بلا تفاوت على ما حوزنا فإن تفرق في الموضوعين والأجواب عنه بعض الفضل ما بأننا قلنا
 صحة الملوئية الواجب فإن ما تقر من الشبهة لا تستعري من أن يجوز أن يدل كل حاسة ما يدل على الحاسة
 الأخرى فيبدأ استدلال صحة الانحصار صحة للمس أن لم يرد النقل بالمس لم يلبثت إلى البحث عن صحة وانت
 خبر بأننا ذكرنا مقتضى صحة الملوئية والمشموعة والمسموعة وهو منسطة لا يقبلها ^{الشيء} السلام لذا قال في شرحه ^{للقائل}
 وأما النقل بصحة الملوئية فتقوى والاكتشاف أن ضعف هذا الدليل جلي قوله يريد عليه يصح أن يقال لا ينعى ^{أنه}
 أن المعلق بالممكن ممكن قائم يصح أن يقال أن انعدام المعلول انعدام العلة أيضاً والعلة قد يكون محتتم العدم مع
 امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة إلى الذات والعقل الأول بالنسبة إليه عند الحكماء فيجوز أن يكون
 الرؤية الممتدة معلقاً بالاستقرار الممكن والسر فحوازل تعليق المحتتم بالمكان لا ارتباط بين المعلق والمعلق عليه إنما
 هو بحسب الوقوع بمعنى أن وقع عدم المعلول وقع عدم العلة وبالمكان الذي قد يكون محتتم الوقوع كالمحتتم
 الذي في فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب المكان حتى يلزم من مكان المعلق عليه
 المعلق اجيب بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن المصروف الحالى عن الامتناع مطلقاً ولا شك أن امكان عدم
 المعلول لمعلق عليه فيما متهم علة ليس كذلك بل التعليق بينهما إنما هو بحسب الامتناع بالغير فإن استلزام
 عدم الصفات أو عدم الفعل الأول عدم الواجب من حيث أن وجود كل منهما واجب عدمه محتتم لوجود الواجب
 وأما بالنظر إلى أنه مع قطع النظر عن الأمور الخيرية فلا يستلزم بخلاف استقرار الجبل فإنه ممكن صرف غير محتتم
 إلا بالذات ولا بالعرض وأما الرد بأن المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء حين تعلقت الإرادة ^{بالله}
 بعدم استقراره عقيد النظر استحال الاستقرار وإن كان بالغير فليس بشيء لأن استقرار الجبل حين تعلقت الإرادة ^{فقد}

بعداً مستقره ايضاً يمكن بان يقع بدله الـ استقرار وانما الحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار
 كما يصح عنه بيان المشار اليه قال الفاضل الحاشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال
 ان يقدم العلة لعدم المعلول وليس بشئ اذ لا شك في صحة قولنا اذ اتفق اللازم اتفق الملزوم مع انه
 فليكون الملزوم متمم الانتفاء قيل ارسيناً ان الارتباط بينهما مجبب الوقوع لكنه اذ فرض وقوع الشرط المذكور
 هو صحت في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضاً ممكناً والا فلا معنى للتعليل وايراد الشرط والمشروط
 وفي بحث اذ الارتباط والتعليل مجبب الوقوع في نفس الامر لا من جهة الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عل
 وقوع المشروط فتأمل قوله ومنها الرؤية مجاز عن العلم الضروري اي عن الرؤية في مجاز عن العلم الضروري
 اي ما يكون حاصله بلا نظرو فكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شأنه فمعنى رب الرأى النظر
 اليك اجعلني عالم بغير رياء وهذا تاويل الجاحظ ومتبعه قوله واجيب بالبنظر اي يعني لو كانت الرؤية بمعنى
 العلم الضروري كان النظر المذكور بعداً ايضاً معناه وليس كذلك فان النظر للوصول بالي نص في الرؤية لا يحتمل
 سواء فلا يتراءى بالاحتمال قوله مع اطلب العلم اه علاوة اي على اطلب العلم الضروري يدل على ان موسى
 لم يكن عالماً بربه ضرورة مع انه يخاطبه ذلك غير معقول لا المخاطب في حكم الحاضر للشاهد وما هو معلوم
 بالنظر ليس كذلك كما في شرحه الموافق قوله ويرد عليه المراجع اه اي يرد على العادة المرجح بآرى هو العلم
 بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضيه العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجهه كلي فان مخاطبنا من وراء الحجاب
 انما نعلمه بوجهه كلي بهويته الخاصة قيل اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى
 ارضك في المشاهدة فهو الرؤية بعينها وارايد وقوع نزاع اخر من انكشاف فلا بد من يقينية وبيان
 امكانه في حقيقة عدم نزاعه لرأيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم الكلام الاول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو
 انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثير من كافي للمراءى بمجاسة البصر لا شك في كونها
 في حقيقة تعالاه قادر على ان يخلق في العبد علماً ضرورياً بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال البصر
 كما خلق بعداً وفي عدم نزاعه الخطأ انما يقتضيه العلم بالخاطب بآموكلية يمكن صدقها على كثيرين
 عند العرف وانما كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل العقل وبما قلنا ظاهر فساد ما قال الفاضل
 الجليل ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الجماعي فهو حاصل في الخطأ ايضاً وان اريد من حيث الخصوصية
 فهو لا يتصور الا بطريق الخصاصة لا لانه لا يتصور بدون الخصاصة اذ ليس للجواسم مدخل في العلم بل هو

خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشئ المستعري فجور ان خلق ذلك العلم المختار في النفس الناطقة بآية
 الاحساس كما لا يخفى قوله روى ان موسى عليه السلام اختاراه روى انه تعالى مرة ان ياتيه في سبعين
 من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فراد ثمان فقال يختلف منكم رجلان فلتسالموا فقالوا بل قد اجبر
 من حزم ففقد كالب يوشم وذهب مع الباقي فلما دنوا من الجبل عشي غمام فدخل موسى بالعماء وجروا
 سجدا فسمعوه تعالى يكلمهم يا مرونيناه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا الربو من ربك حتى سنو
 الله جبره كذا في انوار التنزيل قوله ففعلوا ثم ارتدوا اي فعلوا من هذه الروية ايهي لا السبعين الحاضرين مع موسى
 وكهروا بعد ما كانوا من اخبار المؤمنين فلا يرد الاشكال المذكور في السابعة اصلا كذا لا تختارناهم كانوا كافرا في
 توقف علمهم بامتناع الروية على البصيرة في حكم الله تعالى بل نراي كانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال
 للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بل نراي كما سمعوا لا وامروا بالواهي حين السجدة وعشي الغمام كذا
 يجوز ان يسمعوا من الجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بل نؤمن لك لكفار
 الذين لم يحضروا وقت السؤال لم يسمعوا الجواب على ما في شرح للواقف وما قيل ان السبعين لم يسمعوا
 الجواب لكن موسى هو المخبر بالسموع كلام الله تعالى فنتوقف على صدقته فبذلك لا يركب المسموع ظاهرا
 كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى فان فيه علاماته وقرائن الله على انه ليس بجنس كلام البشر يعلم
 والاستماع من جانب واحد مثلا هذا من سنن الخطي العليل ذهني الكليل في جعل الاشكال المجمل المفضل
 في توجيه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة للتطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا لا يعني للمعتزلة ان يقولوا
 انها هي في هذا النوع من البرية التي تختلف الله تعالى في الدنيا في الحيوانات بل يجوز ان يتعلق بذاته هذا النوع من
 الروية ويتكف عنه كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الاخير من
 الروية الخالقة في الحقيقة والماهية والوازم والشرائط المسببة عندكم بالانكشاف في التام وعندنا بالعلم
 الصوري كذا في شرح المقاصد قول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لوجوده وانما يحصل
 انكشاف التام البصر بدون الشروط المذكورة لكونه من مداهم عدم جواز ذلك حيث قالوا لا درالك
 البصر مشروط بالشروط فالنزاع واي معنوي لان الضرر عندكم هو العلم بجهتيه الخاصة بدون
 الابصار وعندنا الروية هو الادراك البصري بدون الشروط المذكورة وهم يتكفون لتوقفه عندكم على الشروط
 والحاصل انهم معذورون بان انكشاف التام العقل ونحو انما نشئت انكشاف التام الحسي وهم يتكفون فالتكف المذكور

فكما برهنة محضه كان المقصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الوحي أرى فلا بد من العلم بوجه جزئي في إيجاد سواها
 ناقصا أو كاملا إنما الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبينه فم ما يقال أن إيجادا من أنه
 لا شعور بتفصيل الأفعال في حال المباشرة مع أن العلم بالعلم بعد التوجه ضروري وكذا قيل أنه علم ضروري بتغير النظر ^{لأنه}
 ما قيل يجوز أن يكون العبد عالما بتفصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعمله إذ يجوز أن يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل
 ولا يبقى ما نأطويلا ووجه في الأولى العلم بالعلم ضروري بعد كالتفاني ههنا ليس كذلك ووجه في الثاني أنه
 لا علم له حال المباشرة أيضا فإن المستحيل أصبح يتأمل في تفصيل أجزاءه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون ^{شعور} ^{بأجزاء}
 ولا بحركة الأجزاء وإنما ذلك مكتوبة قوله ينبغي أن يحتمل هذا المصدر بمعنى المفعول على المفعول يصح تعلق الحق
 به لأن المعنى المصدر كاعنى الإيقاع والاحداث أمر اعتباري لا يتحقق في الخارج والآخر المتسلسل في الأفعالات ^{فلا}
 يكون متعلقا بالخلق ثم ينبغي عمل إضافة المصدر إلى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لا المقام مقام المقدم ^{وان}
 كان أصل الإضافة للعمد على ما بين في محله إذ لو لم يحل على الاستغراق ليرتفع المقصود إذ كاشف أن العلم ^{بأجزاء}
 على السري بالنسبة إلى التجار اعنى ما يتعلق به الوقوع إذ يقال للسري أنه معمول التجار باعتبار أنه يتعلق بالأصا
 والحرركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير أن يكون الإضافة للاستغراق يجوز أن
 يكون المراد ببعض المعوقات أمثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو إثبات أن جميع أفعال العباد معمولات مخلوقة
 له تعالى والرد على المعترلة إذ خلاف المحم في أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها ^{فإن}
 الخلق فيما يقع بكسب العبد مستند إليه من أراض مثل الصوم والصلوة والأكل والشراب والقيام والعقود ونحو ذلك
 قيل لا حاجة إلى حمل الإضافة على الاستغراق كالمبراد بالعلم بمعمول معنى الأصل بالمصدر وهو لا يصدر ^{على}
 مثل السري فإنه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع وإطلاق المصدر على المعنى خاص ^{فإن} كان مجازا من قبيل إطلاق المصدر
 وإرادة الملزوم كما أنه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا فونية تدل عليه فيعتمد المقصود بالحرية قلت لا يتم
 على هذا التقدير أيضا إذ المقصود أن جميع أفعاله سواء كان على سبيل المباشرة والتوليد مخلوقة له تعالى ^{فإن}
 بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل على المتوليات كحركة المفاتيح المتولد من حركة اليد وهو ملازم
 أن يراد بالمعمول ما يتعلق به العلم بمعنى تربيته عليه وحمل الإضافة على الاستغراق فيشمل أفعاله المباشرة والتوليد
 وما يتعلق بها على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى قوله وأما الموصولة فيقرب أن ما إذا حمل ^{على}
 ما الموصولة فلا حاجة إلى الإضافة الاستغراق بمعونة المقام لا لفظية بأعامة موصولة للاستغراق ^{والله} ^{المعنى}

خلقكم وجميع ما تقومون بمجالات الاضافة فانها موضوعة في اصل العهد لذهو اصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق ههنا من استقامة المقام قوله وبالحجة فمن الضمير اقل اي حاصل الكلام ان الضمير العائد الى الموصول قل كلفنا لاجل ما مصدرية وتزجيم الشارح مصدرية بان لا يحتاج فيه الى الضمير كما ينبغي فبغير عرض الشارح محمد بيان وجه جعل مصدرية لا ترجيح على الموصولة حتى يرد ما ذكره يمكن ان يقال غرض المحقق ايضا مجرديان ترجيح التوجيه الثاني على الاول الرد على الشارح قوله وقد وجهه اقل وجه مرجان المعتبرة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر المعنوية فيخلق الجواهر كراي يخلقها وخلق الاعراض والافعال المحسية وقد وجهه ايضا بان المراد بالخلق بلاد الاله ومباشرة اسباب كلاهما لحد الظ اذ لا تربية تدل على التخصيص وجعل الخلق للتعلم كمنزلة اللانم من جنس المفعول يدل على ان المراد من انصف بالخلق مطلقا ليس كراي يصفى بالخلق قوله وعينون كون الخلق لا يعنى المعتبرة لا يتصور التبريل في وجوب الوجوه واستحقاق العباد ومينور كون الخلق مطلقا مناطا لا يستحق العباد بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلاد الاله واسباب عينور وبالله الاله السابقة اعنى قوله ان يخلق في مقام المدح قوله وهي الكلمة به امر اختياري للبت لانه اذا كان الكل يخلق الله تعالى يكو الافعال الصادرة عنه معتبرة افعال الجمادات ولا يكون لاختيار غيرها فلا يكو المكلف به اختياريا واللاضرط اذ قد انفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري والبت وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يعلم الا حاصله ان الاله الشريعة المذكورة قوله لولم يكن العبد خالقا للبطل المدح والذم والثواب والعقاب في ان يجوز ان يكون للذم والمدح باعتبار المحلنة وان يكون ترتيب الثواب والعقاب على الاله الاله المذكورة ترتيبا عاديا مثل ترتيب الاحرار على مساكن النار وهو تصرف له في المصلحة فلا يسأل عن ملئها بان يقال لمرتبة الثواب على ذلك الفعل ولم يرتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب له حراق على مساكن النار وقيل هذا لما يتم لولم يكن المدح استثنائيا والذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما اثر الشارح هذا الجواب لانه كما ينبغي ان يقع المجزية ايضا فهو عيننا لاننا من كل وجه والجواب باثبات الكسب اختيار هو العلة فلذا اختاره قوله فار ابعثه بمر عاداته الا يعنى ان قوله كوجعته والله تعالى اجري عاداته في تكوير الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى بقوله احدث فيحدث عتب هذا القول لكن المراد الكلام الا على القائم بذاته تعالى في الكلام اللفظي للمركب من الاصوات لانه حاد فيحتاج الى الخطأ آخر وليس له لانه لستما قيام الصوت والحرف بذاته تعالى في توقع خطا التكوين

على فهمهم واستعمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعروف وما قاله الشارح لا يبعد كل القول
 المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كرم حجاز عن سبعة اليجاد وسهولة على الله تعالى وما قال قد تارة غشيد للفاك
 اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للطبيع في حصول المأمور به من غير توقف امتناع وانقطاع
 الى المزاولة امر واستعمال الله وليس هنا قول الكلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق التكويني مقدورا بالعلم والقدر
 والارادة كما ذكره الشارح العلة في التلويح قوله ويؤيد قوله بعد فخصه من سبع سموات قال الشارح في التلويح
 الحقيقة ان القضاء اتمام الشيء كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي احكم او فعلا كما في قوله تعالى
 فخصه من سبع سموات اي خلقه من سبع سموات انتهى كلامه فغله مما ذكر ان ما وقع في شرح العلة
 القضاء ويذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه امر ويذكر ويراد به
 الحكم كما قال الله تعالى فاقتض ما انت قاصح به جعل مرادة الامر معنى سفاك لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بالحكم
 والامر واحد وكذا العلم التبيين كما مر المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتب للقضاء
 في الارض العلم والبيان الفاظ موجهة واحد اعني اتمام الشيء فلا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام الواحد
 قوله وهي الصفات الفعلية اي اذا كان المراد بالخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فوجه ما
 تعلق التكويني او التعلق القدرية عقبة لارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواضع ان قضاء الله تعالى
 قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عندك شاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما يزل
 واما عند الفلاسفة فهو على ما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل النظام وهو المسمى
 عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدء بفيض الوجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع
 في شرح الطوالع الاصفها من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين
 ومجمل على سبيل الازدياد فهو ليجم الى تفسير الحكماء ما اخذ منه في المراد بالوجود الجمالي الوجود الظلي للاشياء
 وبها اللوح المحفوظ هو عقل مجرد عن المادة في ذاته وفيه يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد
 لا ما ذكره منقول من شرح الاشارات للشيخ الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود
 الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الازدياد والقدرية عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
 واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
 كذا ذكره المعبر بالنسبة في شئ ويؤيد ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وقد ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان ليس للقضاء الاثلاثة معان احدها اللغوي الثاني مصطلح المتناعرة
 والثالث مصطلح الفلاسفة فاقبل ان القضاء منعان فهو مركبة التدبر فتدبر قولك لكن التفسير ههنا يؤيد
 يعني انما ليس المشارع القضاء به هو ذلك في نشره المواقف لانه يؤيد الى زيادة الفكر او كذا التفسير بالحكم الصيا
 يؤيد الى التكرار قوله قيل علية لا معنى للرضا يعني انه لا معنى للرضا بصفة الله تعالى اذ قال
 ارضيت بقضاء الله تعالى لا يريد ان رضى بصفة من صفة الله تعالى بل يريد ان رضى بمقتضى تلك الصفة وهو
 المقضى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفى اذا كان مع الاستحسان وعدم الاستحسان
 استقباحه بحجة الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصد الى زيادة غواية كما قال الله تعالى حكايه ربنا اطهر
 على مواظم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الجليل وفيه ان ذلك انما هو في الرضا بكفر الغير
 ولما الرضا بكفر نفسه فهو كفر ملحق قال في التائنا رخصة من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره
 فقد اختلف المشايخ فيه والاحم ان لا يكفر بالرضا بكفر غيره اركان لا يحجب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت
 حبير بان هذا القلب بفعل الله تعالى لا يعني ان اذكر المعترض من ان لا معنى للرضا بصفة من صفة
 تعالى كما لمعوله اذ تعارض الرضا القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الحكم
 باليقين صفة على تقدير كونه عبارة عن الإحالة الزلية فالرخصة في صحة كاشك ان الرضا بها ليستلزم الرضا
 بمقتضى ذلك الصفة بحيث كونه متعلق ضرورة الرضا بالفعل وتعلق الصفة لا يتلوا الا بالرضا بطريق
 من حيث كونه متعلقين له فيكون ما الجواب المشارع وما ذكره المعترض بقوله فالصواب لا واحد ان يعبر
 المعنى والرضا انما يحجب القضاء للاستلزام للرضا ^{المقتضى} بحيث كونه متعلقا له بالمقتضى موجب ذاته ولا من سائر
 الحيات انما اختار المشارع هذا الطريق ولم يقل الرضا انما يحجب بالمقتضى موجب كونه مقتضيا له من حيث ذاته
 لا الرضا بالاول اعني القضاء هو الرضا والمنشاء للثاني اذ الرضا بالمتعلق انما يحجب لتعلق الرضا به فالقول
 لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وبمتعلقها فاما وجه التخصيص بحيث قالوا ان الرضا
 بالقضاء واجب بان هذه الصفة لا كل صفة الا كما هو من انما يحجبها كالمقتضى ان يعترض العباد فيها ولم يحجبها
 بهذه الصفة وبمتعلقها فدل في هذا التحريم والواجب الرضا بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى لا يعنى قالت
 المعتزلة في التخصيص عن لزوم النقص للغلوية بانه تعالى اراد اجمال العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا ينقض في عدم
 وقوعه لعدم دلالة على جبره بخلافه بخلاف المراد عن ازالة القسرية فانه نقص مشعر بالخير كما لا يخفى قوله

شعري^١ أي ما قالت المعتزلة في النقص ليس شيء إذا عديم وقوم مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص مغايرة
 وكلامه قل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخذل كما في شرح المقاصد قوله وفيه
 لا يفهم من الإرادة إلا أي قيل في النقص لزوم النقص الشناعة على المعتزلة أنه لا يقيم من ارادته تعالى إيمان العباد
 سرعة واختيار الرضا بقولهم يتخلف المراد به عن الإرادة التفويضية قول يتخلف المراد به عن الرضا وهو مل
 أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص الشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة أيضا قوله وهو كلام أي أي قيل
 كلامه ليس له معنى محصل لأن ذلك إنما يفيد لو كان الرضا عندنا هو عند المعتزلة وليس كذلك فإن الرضا
 عند المعتزلة هو الإرادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض بالقول يتخلف المراد به عن الرضا عندهم قول
 المراد عن الإرادة فيلزم النقص الشناعة بخلاف الرضا عندنا فإنه ارادة مع توقف الاعتراض وانفس النزول فلا
 يلزم من القول بتخلفه عن المراد في تخلف المراد عن الإرادة فإنه انما هو في جامع تعلق الإرادة كما في إيمان المؤمن قد
 لا يجامع كما في كفر الكافر وتعلق به الإرادة دور الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المراد في نفس شناعة في ذاته
 نعم تخلف المراد عن الإرادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي
 من أن المعتزلة انما يقولون الإرادة التفويضية هو الأمر والنهي ولا شك أن الجملة الأمر والنهي لا يستلزم نقصه
 ولا مغلوبيه إجمالا لا في ذلك انما يتم لو كان معنى الأمر عندهم ما فسره القوم مراد بالمأمور به سواء كان
 مرادا أو ليس كذلك فإن الأمر عندهم هو الإرادة فتخلف المأمور به عن الأمر يتخلف الأمر عن الإرادة
 فيلزم النقص المغلوبيه بلا ريبه قوله أو بلا تأثير قدرته فهو مل هذا شعري فالله تعالى الجوكالة
 بأن العبد إذا صرف قدرته وارانته إلى الفعل أوجب له عقيب ذلك من غير أن يكون له لقلته وارانته تأثير في وجوده
 فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسور العبد وسيجي تحقيقه إنشاء الله تعالى قوله أو قدر العبد
 فقط بلا إيجاب ولا يخفى أنه لا يظهر ما ذكره فرق بين هذين الحكماء ومن ههنا للمعتزلة لار عدم الإيجاب^٢
 إنما هو بالنسبة إلى النفس القدرة وأما مع تمام الشرط من الإرادة وغيرها فليس الإيجاب والاضطرار هو
 لاينا في الضمير بالنسبة إلى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد أن ههنا الحكماء وللمعتزلة أن الله تعالى حيوب
 للعبد القدرة والإرادة وهما يوجبان وجود المقدور قال في الشرح المجيد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة
 إلى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار
 خلق الإرادة والعقل في العبد عند المعتزلة على سبيل الاحتيار وعند الفلاسف بالانيجاب^٣

من هذا القول سفة هذا المبنى على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق ما ذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها والامر
 شروط معدلة لا فاضحة المدعى على صريح في شرح الاشارة حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه
 جل جلاله وان الوجود معدل الله على كماله وادراكه في مقارنتهم وما نقل عن افاضلون من ان العالم كماله
 والارض كماله والافلاك كماله والحوادث سهاهم والا شاهد والله تعالى السر فان المظهر لشعره لك كذا ذكره الحق
 في بعض تصانيفه قوله وليرى عن ادم الحرمين اه قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشبه في الكتب ان
 خلاقا صرح به في التمام نوعه حيث قال الخالق هو الله تعالى خالق سواه وان الحوادث كلها حادثه بقدر
 تمام غير فرق بين ما يتعلق بقدر العباد وما لا يتعلق بقوله او مجموع القدرين اه اي قدرة الله وقدرة العبد
 ان يتعلق بالمجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل مع ان قدرة العبد غير مستقلة بالناشئ فاذا اقصت اليد قدرة
 الله تعالى مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب من الحيوان اشبه في الكتب ان جعل كلامها مؤثرا
 وجوا اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه بطر صريح قوله بالتبعية موصوفا في كماله بطم النبي تاديبا وايداء فان
 اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرته العبد والظان لم يرد ان قدرة العبد
 في خلق وصفه الطاعة والمعصية والامر والنعمة فالزم على المعتزلة بل اراد ان القدرية جلد في ذلك الوصف
 بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكر الحق الدواني ويرد على من ذهب الى هذه الصفات امور اعتبارية يلزم
 العبد باعتبار اوصافه لما امر الله سبحانه وتعالى او محال الفنة فلا وجه لجعله اثر القدرة قوله والمقصود ان
 المقصود قوله وللعباد الا لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم
 وكذا على القاضية ان للعباد اوصافا لا افعال انفسها وقوله يا رب وعلى الحكيم حيث قال العبد بقدرته يا رب
 واضطرار واما اثره على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشتر اليه هنا قوله الا ان بعض الادلة لا يجري له وهو قوله لا يمكن
 للعبد قبل ما حكم تكليفه ولا ترتيب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتيب استحقاق الثواب والعقاب
 فيه نظر ذكره وهو ان ترتيب الثواب والعقاب امر متبادر كترتيب الحراق عقوبة من النار فكما يقال لم ترتب الحراق
 على من ساء كذا لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب على ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية اه
 كما يرد على الجبرية بعلوم صحة التكليف يرد بعلوم فائدة التكليف والدعوة والبغثة والتاديب لان فائدة التكليف
 طلب الفعل والترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعرى بان يقال لو لم
 يترك قدرة العبد تأثير في افعاله لم يفد هذا التكليف محو ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره بالفعل وهو العبد

عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل تترتبا عاويةا ويا عتبا وذلك الاختيار المرتب على الذي يصير
 الفعل طاعة اذا واقفها اذاعة الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علاقة القنوا والعقاب بهذا بيان الجبر
 وعلم التمكن لا مقصودا فلهذا لما يورد من ان هذا السؤال الجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر
 مجبور في كفره الا فهذا التكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يحكم من العبد من الفعل والترك
 حيث علم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل او بعده وما هو قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط
 حيث خصصنا العتبات بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بآيات السؤال الثاني من الجبر
 عند المحل النقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرر علم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبنى
 على العرو والمرتد للوجود في العبد انضاف بها في الخارج كصعته وجودها في انفسها والا فاما امران على بيان
 لا تحقق لهما في الخارج قوله وهكذا في الاستثناء بان يقال ما علم الله تعالى ارادة عتبا متى علم ان الله تعالى
 لجاز وقوعه فيلزم فلا علمه بجهلا وتختلف المراد عن الادة نعم وانما خبرنا بالاعلام الازلية فيقولون ان الله
 تدليس بالنسبة الى الموجود لان اعلام الحوادث اذلية ولو كانت مسبوبة بالارادة لكانت حادثا لان اثار الارادة
 حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين المجتهدين فتعريفنا لشارع الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محض مجتبه وليوندا ما
 في شرح المواضع العدم ليس محمولا للقادر كالأجود بل مع الاستناد الى اليه انه لم يتعلق بالالفعل فلم يوجد الفعل كان
 العدم الى القادر يقضي حدثه كما في الوجود فيلزم ان يكون عدم العالم ازليا واما الجواب يا ذا الذم كن اثر اكراد
 حادثا للثبته يجوز تقدم القصد على العدم لتقدم ايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم
 حتى يشمل بقاء الشيء على العدم فليس محمولا لان النعم الاول وان كان مخلصا عن هذا الاحتراز من لكنه يهدم
 بكونه نعم فاعلا محمولا على كون العالم حادثا واما الثاني فلا بقاء الشيء على العدم ليس لان بقاءه بالعدم
 في الزمان الثاني بل امرانك اذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثم فنتيجة الى جميع ان انصت على السؤال
 ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كالحسنه وغاية ما يتكلمون ان يقال ان عدم الاشياء كعدم
 مرتبط بآثاره الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نفني بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقضي
 الارادة العدم باعتبار عدم ما قوله ولذا دفع في الحديث فانه استدل بعدم الفعل الى عدم المشيئة كالمشيئة العتبات
 كذا الفعل عنه قوله ولا عتباته وان لم يتعلق الارادة بالوجود عتباته وجوده لان الادة علة الوجود عدم العلة على
 عدم المعلول من ههنا ظهوره آخر لعدم كون الغد ان ارادة لانه لو كان الادة علة له وعدم الادة

يجوز توارده عليّين مستقيلتين على معلول واحد قوله وللعلة لما جازوا الخلف على الإرادة لا يعني العلة
 لما قالوا الخلف المراد عن إرادته تعالى إذا كانت متعلقة بالفعل غير أن إرادته تعبدية يجوز تخلف المراد عن إرادته
 من غير تعبدية على ما مر له يتوجه السؤال عليهم بأن تعبدية الإرادة الله تعالى كفعال العباد ليستلزم الجبر لهم يقولون لا فإنه إذا
 الإرادة بالوجود يجب ولا يمتنع بل يمكن وجوده على عدمه لأن الخلف ممكن نعم يرد على أكثرهم السؤل بتعبدية الله تعالى فإن
 تخلف المعلوم عنه يستلزم الجبر وهو مقصودنا قيدنا بالكثر لأننا بالحسن أن يقال بتعبدية العلم لكنه يقول له تعالى لا
 الأشياء قبل وقوعها فلهذا لا يتصور الجبر بالنسبة إلى العلم أيضا قوله قد يمنع هذه المقدمة أي كإيمان منا فاة كونه
 الفعل الاختياري وجبا أو منعنا الاختيار لأنك إن منع نفسك جبر تعلق العلم والإرادة بفعله الاختياري وجبا أو
 منعنا العلم بالعلم بالعلم معني أن أصل في الطائفة المعلوم والعلم خلق وحكاية عنه فانه انكشاف الشيء على
 لهو عليه في حد ذاته الأكبر أصيرة النفس إنما يكون علما إذا كان مطابقة له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل
 جهلا فلم أنه لا يدخل العلم في فعل الفعل وجبا وسلب القدرة والاختيار عرف على ذلك ليس الإرادة أيضا مخرجه
 في سلب الاختيار ما لا إرادة متفردة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم لا كالمصدر العبد بالاختيار
 الصفتا بكونه اختياريا العبد فلا يكون موجبا للفعل أما قولهم الجبر انقلا عنه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الإرادة
 هذا لا يثبت الإيجاب بل الاستلزام والفرق ظقوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجهاد أي إذا كان الوجوب والاختيار
 بتوسط الاختيار والخلف الاختيار في نفس الفعل كما يكون ذلك الفعل كحركة الجهاد الذي كونه اختياريا فيه أصلا وهو المقصود
 لهذا أن ينقص نفى الجبر في فعله الذي يعيد الجبرية وهذا القدر كافيه وأما الكلام في ذلك الاختيار ليس فعل
 كونه وجود شيئا على أنقر عليه أي أهل التوفيق كونه مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر في الشيء لا شعري يسلم ويقول
 العبد مجبور على الاختيار فانه محل الإرادة التي أحدثت في جبره وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الاختيار
 على ما سيأتي تحقيقه وأما الذاهب إلى هذه الاستدلال يصحوا بلزومه كما بعد ما ذكره لهم ايقولوا أن كون الاختيار
 مخايلا لله تعالى لا يستلزم الجبر الاختيار الذي هو مخلوق له نعم يمنع الإرادة وهي صفة من شأنها أن يتعلق بكل
 من الطرفين النفس والتركيب غير أن مخرج كما في قد حى العطش أن يكون من الله تعالى لا يستلزم الجبر أن يعطاه صفة
 من حيث كونه صفة ليس جبرا إنما يقال الجبر بالنسبة إلى الأفعال وإعطاء الإرادة لا يستلزم شيئا منها إلا أن
 لا يحد الإرادة تعالى مرادته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة الاختيار كإني في كونه فاعلا مختارا بالانفاق
 فكذلك صدره وإرادته العبد مرادته أيضا لا يستلزم الجبر كإني في كونه مختارا إذا لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختيار صاحب علم لو كان اختياراً راعى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الإرادة النابعة للداعي من الله فمما لا يخفى
 لعدم التمكن من على أحد طرفي العقل ما مطلقاً أو عند وجوده كذلك ليس كذلك لهذا ولا يخفى عليك أن ما ذكرناه ما يدل
 على عدم كونه مجبوراً في الأفعال الصادرة بتوسط الاختيار أو ما في النفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعاً كما أنه قد
 موجب بالنسبة إلى الإرادة وغير باصر الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بتوسطها أو الشئ
 الاستعري إنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الأفعال الصادرة بتوسطه تأمل قوله توجيه النقض بالعلم الظاهر يقال
 ما علم الله وجوده في الزلزال يجب وما علم عدمه عتق فلا يكون الأفعال الصادرة فيها كذلك اختياراً صحيحاً منها اختياراً
 المتخيار صميم قولنا وأما الإرادة فمفنية أي المنقصة بأمر الله تعالى مني على تعلقات الإرادة الذاتية فيقال وأراد الله
 تعالى في الزلزال وجوده يجب ولا يمتنع فلا يكون له اختياراً في الأفعال الصادرة عنه فيما لا يزال أما إذا كانت حادثة
 فلا يتم إذا كان الإرادة تتعلق سابقاً على وجود الشئ كما يجب أو عتقته قال الفاضل الحلبي النقض وارد
 ولو كانت تعلقاتها حادثة بأن يقال التعلقات بأمر الله تعالى فيما لا يزال يجب وجوده ولا يمتنع وجوده فبطل الاستدلال
 وفي بحثنا هذا هو الوجود باختيار حاصل من الإرادة وهو لا يمتنع في الاختيار المتحقق التمكن على الفعل والترك
 قبل الإيجاد وإنما إنما في الوجود بالحاصل قبل الإيجاد كما لحاصل من يتعلق الإرادة في الزلزال وهو خط قوله وقيل يجب
 بالاختيار الأحاصل للحوادث الاختيار عبارة عن التمكن من الإرادة الصادرة حال الرادة الشئ لا بعد ما قالوا
 الحاصل بعد الرادة لا بناءً في الاختيار وهو حاصل في ذاته تعالى بالنسبة إلى الإرادة لا ذلك يمكن في الأكل التعلق
 إرادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البديل وكذا بالنسبة إلى العلم أيضاً لأنه ليس قبل تعلق إرادة
 الله تعالى علم المحجب لتعلق الإرادة لأن تعلقاتها الذاتية فلا يتصور القبلية والبعدية في الزلزال المجردة
 إرادة العبد فإن تعلقاتها متأخر من تعلق علمه تعالى وإرادته الذاتية فيحقق الجواب والإمتناع قبل فلا يكون
 للتمكن من الطرفين حين تبيين الإرادة وقد يجاب عن النقض بالإرادة بأن المرحم المحجب في اتصالها هو
 المستندة إلى أن تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في اتصالها بالصمد فإنه بإرادة الله تعالى فيلزم الجبرية قطعاً
 قوله تأمل نقضه ولعل وجه التأمل أن معنى الإيجاب على ما ذكرناه هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق
 الإرادة بأن يكون تعلقاتها متفرعة على شئ تابعاً له الإيجاد وحده والذات هذا إنما يستند على القبلية الذاتية
 لا الزمانية فالإيجاب بهذا المعنى خاص في ذاته تعالى كان تعلق العلم به من غير تعلق العلم به بالزمان لكن مقدم
 على الذات وأن تعلق الإرادة تأمل لتعلق العلم ومتفرع عليه فيحقق وجود الفعل من قبل تعلق الإرادة قبلية

له في إرادة العبد فانها متبوعة للخلق وإرادته ضرورة توقفها على تعلّقها بطريق الغادة وان كان
 لتعلق إرادة العبد متأخر عن تعلّقها بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار قوله أي بالبدن وال
 والترتب المحض ثم لما يتوهم منط العبارة من أن قوله ان القدرة العبدية إرادته مغلّة في بعض الافعال يدل على أن
 لقدرة تأثير فيه وهو مناف للمحض المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحامل الدفع انما يحكم بديهية العقل
 هو ان القدرة العبدية مغلّة في بعض الافعال بل وإزائانه من تحقق القدرة تحقق الفعل موثّق بوجود الترتيب المحض
 عن الحكم بالتأثير او عدمه كما يحكم بدليل ان الحق مع مساس النار وتوابعه عليه لا يحكم العقل بان القدرة مغلّة فيه
 بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ الحكم للضرورة فيه كما انه حكم لها في عدم التأثير بل
 منها منظر ثبت بالدليل وما ذكره اندفع الشبهة التي وردت للنفي الجبر المتوسط من ان بديهية العقل كما
 يوجد صفة في العبد فارق بديهي كمن يطش النار تعاثر بحكم ثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق
 الثاني فيكون مذهب القدرة حق وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبر متحقا وعلى التقديرين فلا
 توسط اذ الحكم للبدنية في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفاءه بالقواطم انما حكم البديهة بالذوران
 والترتيب المحض لا يخفى فلو كسر القدرة جعلت ليعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل ذاك الصنف
 يحصل بسبب تعلق الإرادة بالفعل لا يجمع انه سبب موثّر في حصول ذلك الصنف اذ لا موثّر الا الله بل يعني ان تعلق
 الإرادة يصير سببا عاديا لان الخلق الله نعم في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة والتأثير
 لا وجد الفعل واما صفة الإرادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله نعم حتى يلزم الجبر هو لذلالتها
 فانها صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها وخرج كما عرفت في إرادة الله ثم من
 صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالفروع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الإرادة عن ذاته
 بطريق الإيجاب لا يوجب الجبر في انما له كذلك لا صدور الإرادة العبدية من ذاته لا يوجب كونه مجبورا في انما له
 واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ان
 الله نعم بلا توسط اختيار العبد ^{محمّد} الله يوجد سواء تعلّقها بإرادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها إرادته نعم
 بتوسط اختياره واما ان معنى الإرادة اوجبت العبد قدرة بها يمكن من الفعل والترك وإرادة ترجيح
 فاذ اخرجت الإرادة العبدية الطرفين ونقرعت عليه قلته وصرف الامر الى الله تعالى فمعنى ان تعلق
 الإرادة يصير سببا عاديا لان الخلق الله نعم في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير

وجعل الفعل متعلقاً بإرادة الله تعالى قدرته بخلق ذلك الفعل عقيقت ذلك اعني بخلق ارادته وقدرته
 وصرف الاله اليه تعقيباً ذاتياً فاقبيل ذلك الترجيح المنقزع عليه بخلق القدرة وصرفت الاله اعني امر
 ان يكون مخلوق لله نعم فالجواب ان او فعل العبد فيكون العبد خالقاً للبعض فخاله قلت ذلك الترجيح من مقتضى
 الارادة على ما يبرر في موضعه من الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من
 مقتضيات ذات الارادة فلماذا الكلفة اذا ارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف
 متعلقاً بالارادة ابتداءً على الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك ادباً
 متعلقاً بامر الله وتوجيهه فيصرف القدرة والاداعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيب عادة وباعتبار ذلك المتعلق
 بالارادة المترتب على الله فيصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله نعم خلق في العبد لما
 اجاليا الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وفتحها وترتب الثواب والعقاب عليها ما حوز من ايمان
 الشارح وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة
 بحيث لو كانت مستقلة في الوجود لا وجبها فاعلم بالحسن والعقب الذي يتعلق بالارادة ان الله تعالى لا يفتقر
 الى الامر باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى المعادة وان تعلق بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك هذا لو
 فعل قبيح يعلم قبيح لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبيح يستحق العقوبة وان لم
 يخلق بعدة فان قيل تلك الارادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بالارادة العبد فيلزم التسلسل واما
 بالارادة الله تعالى فيكون مجبوراً قلت تلك الارادة مخلوقة لله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو
 لا يستلزم الجبر في افعال الصادرة بتوسطها كما في افعال البارئ نعم فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة
 الى ذاته بطريق الوجود والامر حدودها مع الله مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مسبباً الى ذاته بطريق
 الوجود بين ان يكون مسبباً الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسفيرة ان الارادة المخلوقة فيه معلقة بغيره ان
 تكون متعلقة بالحسن والقبح هذا الحصل وما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق افعال الله علم
 بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة اى قيل في بيان وجه صرف القدرة ومغايرته لغيره في الاله
 اى صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك المقصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن قصد ذلك
 يحدث عند القدرة كما ينبغي في بيان ان استطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند
 قصد الكتاب الفعل وانما قلنا بغير انهما لا يصح من القدرة متأخر بالذات عن وجودها لا قصد

طرح كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الكتاب لانه سبب عادي نحو الفعل
 غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال اذا ذكر صاحب
 القبل ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلا يفتقر الى وجود القدرة في العبد ولا
 يكون مستعملا له استعمله الموقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان ^{الوقت} بقصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان
 على ما تقر عليه اي جمهور المتكلفين ولا تكرر القدر مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدر
 المتأخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان ^{هذه} يقول لحدوثها عند قصد الفعل ^{عن} لا يفتقر
 انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مناصرة القصد فلا يفتقر الشيء باعتبار اذ اتينا في تأخره بحسب
 وصفه فيجوز ان يكون القصد محييا ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال
 القدرة فلا يثبت مناصرة القصد بل يكفي قولك ما فعلته فان الرمي المخصوص باعتبار افضاء الموت يكون
 قتلوه هو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا عن الموت باعتبار كونه ^{قتلا} مع انه متقدم على الموت باعتبار اذاته
 ولذا هو دخول الفاء في قولك ما فعلته قوله هذا هو التعقيب الذي اي كون العقل تعقيب مجموع صرف القدرة
 صرفا لا مرادة هو التعقيب الذي بالنسبة ^{للمفعل} الى الصفة لا مرادة تعقبها زمانيا بل الشبهة لذلك لان خلق الله الفعل
 لا يتوقف على صرف العبد قدره توارده بحجته متين وجوده بذاته اذ هو الاسباب العادية التي ليست سببها الا
 وهمية فكذا التعقيب قوله واذا القدرة اه اي وان لم يكن التعقيب ابتداء فانها لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله
 وهو خلا وهذا هو الشيخ لا ستمري قوله قيل عليه لا شركة الا حاصله التفسير الشركة بما ذكره في قوله لا يكون
 الشركة في مذهب السنن لعدم الفراد كل مقدرة الله وقدره العبد بمقدور بل مجموعا مؤثرا في مقدور واحد
 مع انه مذهب ائمتهم شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى
 الاعانة بمذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقص بل على انه لا يقدر على بعضه ^{مكونا} ولا نقصا في ذلك كما لا
 نقصا في عدم قدرته على المتنجات قوله وليس بشيء اه اي اذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين اعني قدر الله
 تعالى وقدره العبد يتغير بماله من حمله في التأثير على انا لا لانه اقوى شركة من المعتزلة لان تأثير قدره العبد
 في بعض الامور يجعل الله تعالى دخله مؤثرا فيها ليس اقوى من نفوذ قدره الله بالهكمة وجعل العبد خالقها لان
 يستعملون والقياس علم المتنجات قياس الفائق قوله لا يجري في ملكه الا قيدا للمحال قول يجوز ان يكون معطوفا
 على قوله مثل قدره الله بتقدير المصداقية وهو داخل في الغنم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اي علة عادية

وحمل ما يدل ور عليه الفعل وجوده على ما كالتأثير مع الاحتراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة
 كالحقيقة وان لم يكن الزامه كسبب الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحتراق فاما قال الفاضل المحشي من انه لا
 يظهر الفرق بين كون القدرة على عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشيء وهذا عند الشيخ لا ينبغي حيث ^{قد يكون}
 شأن القدرة الحادثة التأثير فستقيم باعلة وشرطاً محجاز قوله ذلك بقوله كذا هذا ما وقع في كلامه كذا مدي من
 شأن القدرة التأثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراد غير مسلم لانهم انما ينفرد بالتأثير بالفعل كذا شأن التأثير
 الى وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اثباتها والى كسبب القبح وهو تخصيصه لقدرة ^{فعل}
 الخير بترك القصد وهذا مذهبنا على ما هو الصواب من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق ^{القدرة}
 على ما مر من ان عدم الاستحقاق متعلقه المشبهة والقدرة واما عند من سبب انهم مقدروا اصل بغير القدرة والارادة
 الذي عندنا وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسبب القبح بقصد فعل الشر وظرف القدرة الى التقييم فقط واما من
 ترك الواجبات بعدم الايمان كالتأثير بمعنى كسبب النفس عن اعدائهم الاسباب وصيدا البصر الى فعل الممنه ^{بصرف}
 الحرادة والقدرة بالتوافق كما ان كسبب النفس ^{الشيء} عند تسمى الاسباب والميل الى فعل الواجب اصل بصرف الارادة
 والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب كسبب القبح بالتوافق وما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيمنع الذم والعقاب
 يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وان قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى ^{او}
 من الجبيل ونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائماً للنظر الشارع كانه حق كانه لا يس
 مذهبنا قال بعض الفضلاء لو كان استحقاق الذم والعقاب كاضاعة مبدأ فعل الخير كان معاقبة بقصد فعل
 الشر لحصول التقييم مع ان قصد فعل الشر مع ما لم يعمل اقول لا يحسن العفو هو خطو فعل الشر وبقصد ^{ما}
 القصد فلا قال في تهديد العرفه ثم اعلم ان القلوب من الفكر والنية لا يحاسبها كقوله بعضهم لا يحاسب ^{بعضهم}
 والاصح انه ^{لا} خطو بآله ولم يعقد ولم يوزن ذلك فانه لا يحاسبها ككفر لا في ذلك الخطر ما لا يمكن الاحتراز عنه
 واما اذا نظر بآله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل بحاسب لعله تعالى وان تبدوا ما في نفوسكم وانفخوه
 بحاسبكم الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا قوله وهو لا ينافي اذ اى ^{الى} التقييم
 سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل الممنهات شيئا اخر اعني صرف
 القدرة الى ما سيجي في صحة الاستطاعة لعمد المحيث قال انه صرف قدرته الى الكفر وضمه باختياره
 اذ وانما قلنا انه لا ينافي في ترك الواجب وان كل من الممنهات الا انه من الملتزم في يجوز ان يكون وجه الذم

والعقاب فيه معار لما في فعله قوله هذا الكلام الرامي الى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الالزامي
 هبني على مذهبهم القائل بتأثير القدرة في اصل الدليل انه لو كانت لا استطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع
 الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محتمل عندكم لانه سيقترن بخلافه ^{الوجه} لا شرعاً بل لا يمكن ان يكون الالزام
 تخفيفاً مبنياً على مذهب أهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لانه استحالة وقوع الفعل بلا استطاعة ثم ماذا
 دخل لا استطاعة في وجود الفعل عندكم حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت اننا ان لا استطاعة
 عندهم اما علة عادية او بشرط عادي لو علم التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى
 ان لا استطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز نقدها اصلاً فلا بد ان يحجب الكلام الزامياً لانه لو حصل
 تخفيفاً انما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا سيقترن امتناع بقدها مطلقاً وان كان المدعى ان
 استطاعة يكون مع الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة الى ازيد او لعل الخشية حمله على الاول بناء على رعاية ظن قول
 المأثر اذ كان لا استطاعة قهراً وجب ان يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله ولا نقض بقدره الله اي
 حين اذ كان مقارنة بالقدرة المحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدره الله تعالى وتقدير النقض
 لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذا لم يكن كونه القدرة
 مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل
 قدرته ازالة احماهما متعدي في الاول عقوداً وقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت متعدي
 في القدرة الحادثة لكانت متعدي القدرة ايضا كذا في شرح الموقف وحاصل المدعى ان القدرة الحادثة غير باقية لانها لا يمكن
 فهي متعدي البقاء ولا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة كما نحن
 القديعة فانها باقية اذ لا وابد لا يلزم من بقدها على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض لان الفعل
 عبارة عن مكر يكون محملاً تابعا للخير شيء اخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس لوجوده للشيء لا يجوز
 حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها امثل او لا وليس ينبغي وجوده للشيء
 السابق اذ لا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا على وجوبه قبل الفعل محملاً بل يكون باقية
 يتجبد الا مثال على ما هو مذهب في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة له يتجبد الامثال فلا يلزم
 وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفي بحثه حاصله ان نقول للشيء السابق اذ لا في دعواه او مذهب ان لا قدرة ^{قبل}
 الفعل ومذهب المعتزلة حياؤها قبل حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل اذ لا ^{كيفية}

على ما سنعرفه والمراع بين الفرقين في ان القدرة قبل الفعل له ر قال المواقف قال الشيخ واصحابه
القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال
الفعل ومنهم من قال بهدتها كما كان في قوله تعالى لا يرد من قدرته سابقة لان وجوده
انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بخلاف الامثال اما عند بقائها حال الفعل
او يقول ببقاء العرض فليس عند مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتل عليها التكليف كما لا يخفى قوله تعالى عليه
يجوز ان يكون لا حاصل له انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كانت الامور المجزأة في الحالة الثانية امر وجودا
حتى يكون عرضا لانه قسم للموجود الممكن اما اذا كان امر اعتبارا العقل وشبهه من ان يكون له شئ في الخارج لا يند على
نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية مرجح استحقاقها في موضعها ولو يتعاقب الافراد والامثال السميحة
فليس الرسوخ امر لا يند عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الواصلين هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره
الخارج بقوله وفيه نظر لا حاصل فلو انه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا شقاء الشرط اه ان لا يلزم من
عدم حدثه معنى فيها ان يكون وجود الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاول حكما لمجازا ان يكون
وجود الشئ في الحالة الثانية من حدث وصف اعتبارا فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض
او غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة اقول اقول المراجع مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على
السواء ينافي ما ذكر ان القدرة الراسخة الدائمة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة
الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر الباطح اراد انه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية امورا خارقة
تكون تفرقا للتأثير فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل قوله وهو الامام الرازي قال في المواقف قال الامام
الوازع القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الصديق سواء في
الفعل وتطلق على القوة المسيطرة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها تطلق بالصديق بل هي بالنسبة الى مقلد
غيرها بالنسبة الى الآخر لا حثا لشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الراسخ اراد بالقدرة القوة المستجيبة
التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لم يقل انه دفع لما ورد على ما قال الامام
مران القدرة الحادثة ليست صفة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجيبة
التأثير وحاصل الدفع المراد بالتأثير ما يعي الكسبان يكون المبدأ القدرة المستجيبة بجميع شرائطها
سواء كانت صفة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل القليلة مع جميع الجهات التي تحصل

اى سببها كما هو رأى المعتزلة او معها اى مقدارنا لها كما هو رأى الشيعة مقارنة للفعل غير سابقة عليه بل وبتلك
 الجہات سابقة عليه قوله وفي كلام الامدى اى اى قم في كلام الامدى ان القدرة المحاذرة مرتباً بها التاثير
 وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافياً في التاثير
 لا شك في صحة ما ذكره الحامد الرزنى ولا حاجة الى تعميم التاثير ما يعجز عنه الكسب كما الحظي قوله بمعنى تبعيتها
 في التاثير انما هو القيام بهذا الادان لقائل بامتناع قيام العزب بالعدم من تافيسر بهذا المعنى في قال الاموى ان يقال
 بمعنى لخصاص الناعت بالمعقوت او اللبية في التخيير لم يأت بشئ قوله ولا فليس اى وان لم يتبع قيا معها
 معاً بالحل بل جاز قيا معها معاً بالحل فليس حل احدهما وصفاً للآخر بان يقال السواد باق اولى بالعكس بان
 يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة الا حاصله انه يجوز ان يكون بغير الامرين القامرين مجمل خصوصية
 ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دور العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدم متبداً ولا وليد لان قدر ذكرهما
 في الشرح قوله يعنى ان اللكاف وصف اضافياً الى بعضى حاصل جواب الشارح ان اللكاف وصف باحوال متعلقة وهو كون
 اسبابه اربعة سالمة عن الخلق والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دلالة على الرضا وتكون وصفاً متعقبة رضا
 وهي لفظ الامه تطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دلالة على الاضافة صريحاً وهو سلامة اسبابه والا فله لو كون
 الاستطاعة وصفاً ذاتياً للكلف مع يعنى وام اتوجه جوار البشارى بالسلامة مطلقاً وان لم يكن وصفاً للامراد سلامة
 اسبابه وهو وصف ذاتى للكلف على الاستطاعة وصف ذاتى له لا كالمكلف كما يصحف بالاستطاعة كذلك يتصف
 بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيكون ان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً م والى ما صح
 بسلامة اسبابه لا بد وصفه باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافى وان قولنا ذو سلامة
 اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما
 لحاظى الكلبي وذهنى العليل وبعضهم يفسر معنى هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفاً
 ذاتياً فم والى ما يصح تفسيرها بسلامة اسبابه اخلا في تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما
 وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالارجال التفضل ولا يمتنع ان الاستطاعة وصف ذاتى له والى ما يصح تفسيرها
 بسلامة اسباب جعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد احوال سؤال وهو ان يقال لانم انه لو يصح تفسيرها
 بسلامة الاسباب لا بسلامة الاسباب ايضاً وصف ذاتى له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها
 بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة

ولا يخفى فاني اما اوله فلا بد من يصير قوله والالهيتم نفسيهما لسلامة اسبابه مصداقاً وان امكن دفعهما ^{بالحكم}
واما ثانياً فلان قول قولنا ذوسلامه اسباباً آله يصيد كلامه على السند الغير المساوي وهو ظاهر عن قايون المناظر
على المنبع المذكور لا يصح فيه تسليم صحة الاستطاعة لسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه وامثال ذلك فلا
اسلوب الكلام ياتي عن ذلك كما لا يخفى من قوله ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقر بما افاد بعض الافاضل
الاحقره اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التأويل ان المقوم وان فرض الاستطاعة لسلامة ^{اسبابه} الالهية
الانهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلبت اسبابه اعتقاداً والى
ظهور الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكرنا في تعريفها معنى هو صفة
اعني كونه بحيث سلبت اسبابه وذلك لا يستلزم اسباباً عليها واضحه وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقة ^{مثل}
قولنا الالهية فم المعنى من اللفظ وزيد قائم اليه والحق مطابق الواقع اياه هذا خلافاً لما ذكره السيد في حاشيته ^{صحة} بشرط
وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فذكر قوله تحرير المقام المحرر اي تحرير محل النزاع على ما هو راي الحقين فانه
حكم عن اجماع المحمدين والامام الرضا جوار النكليف بالحال بل الوقوع مستلزمين بما ذكره المحقق بقوله وقد يقال ان
ابا الهيثم قد كلف المحرر وقد نسب ذلك الى الشيخ الاستغري قدس سره العزيز ولم يثبت بقصره به وذلك لما حصل
الاول انه لا تأثير لثقل العبد في افعاله في خلقه الله ابتداء وثانيهما ان القيل لا يمكن العمل لا قبله النكليف قبل
الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدر وليس لشيء كانه يستلزم ذلك ان يكون جميع النكليات له لا كلفاً بما
لا يطاق علمها سيد ذكر المحقق كانه معنى تأثير العبد في افعاله الالهية لا اختياراً وان لم يخترق الله الفعل
فصله والنكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله لا يمتنع في نفسه كعدم تقدم القلب على
قوله ولا يمكن من العبد ما بان يكون من جنس ما يتعلق بالقدرة الحادثة بخلق الجواهر او يكون من نوع ^{مختلف}
لا يتعلق به النكليف كحل الجبل والطيران الى السماء قوله لكن يتعلق بعلمه علمه فان ما علم الله ولا احد من الملائكة
والان كان ممكن في نفسه فاستغنى بذلك لتعلق القدرة الحادثة قوله قال ولا يجوز ادا النكليف بالمعتمد ان لا يجوز ^{بشيء}
اتفاقاً للمحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامير على امر واستدلاله على ذلك بانه لو صح النكليف بالمستحيل كان
مستنداً اذ لا معنى للنكليف الا اطلبه واستدعاء المحصول والاحراز بط لا طلب فصرح بتصور وقوعه ولا يقصود
وقوعه اذ لو تصور لطلبه وتبين من تصور الامر على خلاف ما هيته فانما هيته تبا وتوالت والا لم يكن حسنة فالتدبر
وهذا كقبول الاربعة بانه ليس بواجب فانه تصور على خلاف ما هيته لا يمكن بالمرور بل لربما يعجز عن تحقيق هذا الكلام من غير النظر

قوله والثانية لا نفع اتفاقا اه بشهادة الايات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
قوله يجوز عندنا الايجان بخلاف الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف المحاد ليس
لكذلك قلت فرق بينهما بان المحاد ليس محل التكليف لعدم فهم الخطا بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز وتيقه اه
فان مرجحات على كفره ومن اجرة الله بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولولا تيقه التكليف به لم يعد عاصيا قوله هذا
توجيه اه يعني قولنا التكليف بما تعلق علمه واداته بعده واقع توجيه ما قيل ان التكليف لا يطابق واقع عند الاستغنى
ولغير المحاد التكليف بالمتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد افع عند كيف هو مخالف لقوله لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعد باه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاستغنى ما ذكر
فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف المحاد
لا يعد هذه المرتبة اى المرتبة الثالثة من مرجحات ابطال بطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يحجب ايضا
اى قد يحجب ما قيل ان القدر غير موثورة في الفعل عند الشيوع وعينها بقية على التكليف قبله فيكون التكليف محادا بطا
بعد الاعتبار قوله بما يمكنه نفسه اه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطية بقرينة قوله والما النزاع
في الجوان في النزاع انما هو في جواز اذ التكليف بالمرتبة الاولى يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا
قوله ولما اتاخذها اى لما اتاخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقيدهما بالمرتبة الوسطية ولا يلزم منه
ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجوان في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الحكم
لان المطلق موضوع لمحة من الحقيقة محصل محصور كثيرة مرجحة تعين ولا مقول الا يرى الصن قال الحكم
رحلا واكثر جهلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال اكسابهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطابق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشى المدقق محصل الصميم في قوله ولما اتاخذها
الامكانات قال ان لا تقيدها لامكانات اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد نفسه بقوله في نفسه هو
لا يستلزم شمول المتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله انما
النزع ولا يخفى انه لغرض الكلام لا مدخل له في المقطع صدق قوله وقد يقال ان اياها اه يعني اياها كلفنا ايمان
والايمان عبارة عن شئ ربه النبي على جميع ما علم محبة من عند الله تعالى ومجمله ما علم محبة به ان اياها لا يؤمن
به ولا يعدد له فيها اية فقد كلفنا ربه من باسائه ان يؤمر به وارضاه في ان لا يصدر عنه وان كان
اذ عاين الشخص ما علم في باطنه خلا في ذلك لا من حيث قطعنا عن الشخص اذ كان مصداقا كان عالما بتقدير

علما صرنا رأيا فلا يمكنه الصدق بعد التصدية ولا نهجيد بأطنه خلافة وهو التصديق بل يكون علمه بتصدية
 وجوبا التكنيد في الاعتقاد بأنه لا يصدر عنه وقع التكليف بالمرتبة إلا في اعتقائهم لذاته فضلا عن جواز قوله
 بحيث لا ينجوز إلا بمعنى أنه إنما يجوز في نفسه خلافة لو كان له علم بالتصديق ^{الذي} حصل له ويجوز أن لا يتحقق العلم فيه العلم
 بالعلم فلا يجوز في نفسه خلافة فيجوز أن يدل على عدم التصديق لعدم العلم بتصدية مع حفظه فلا يكون تكليفا بالاعتقاد
 لذاته ثم إن خلق العلم بالعلم صرورا لا يختلف عنه عادة فهو معتد عادي فيكون المرتبة الوسطى وفيه لا يلزم ان يقع
 التكليف بالمرتبة الوسطى مع أنه ذكرها قيل أنه لا يقع التكليف به اتفاقا وأيضا ^{أن} هذا الجواب غاية لو دبر استغالة
 ان يصيد في أن لا يصيد باراد خارجا ووجد نفسه خلافة مستحيل أما لو بين بأن تصديقه في الاعتبار بأنه لا يصيد
 في شيء مما جاء به لستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار وأيضا ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجود مسئلة
 لعدمه يكون ^{بمعنى} فلا يتم كماله في هذا التقرير باعتباره الشارح في حاشية العقد ^{وكان} بجواب على هذا التقرير
 بأن لا يمار عبارة ^{في} التصديق بوجوب ما علم بحجبه ومعنى لا يمار به رفع الإيجاب ^{الكل} لا السلب ^{الكل} فلا ينافي التصديق في
 هذه الاعتبارات تأمل في قوله والذي نجم مادة الشداع إلى ما ذكرنا من المناقشات قوله والذي نجم مادة الشبهة
 هذا الجواب اختار السيد الشريف قاسم في شرح المواهب وحاصله الإتيان إلى جمالي في حقه غير مستلزم
 للجم وإنما العلم هو التمسك ووجه مشروط بالعلم التفصيلي بالتصديق بأنه لا يمار المستلزم للحال إنما تكليف به إذا
 علم ووصل إليه بخصوصه وهو علم الله تعالى وأخباره للرسول كإتيان في ذلك فهو كقولهم لا نوح علمون ^{في}
 لا مرقب من الآية ولا يخفى أن هذا الجواب ^{أن} ما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لأن وصول ذلك للاخبار
 إليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الإيمان بحجب اختلافه وهو مستبعد جدا لأن الإيمان
 حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب شخاص قوله لو صح هذا التقرير أنه أي ما ذكره الشارح بقوله وحله
 تفصيل منه للملازمة وما ذكره المحقق إجمالا وحاصله أن لا يكتم بجمع مقدماته بطرقة قد يختلف الحكم عنه ما
 مثل الجواز حيث يقع التكليف بالإيمان ^{فلا} فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأريقال أنه لو كان جازما لما نزل من فرض
 وقوعه ثم لكنه يلزم أنه يستلزم ^{الذي} كلام الله تعالى حيث اجترع عنه بأنه لا يمار قوله مع أنا تعلم بالضرورة
 الوجدانية أنه وقع لما يتوهم من الملام على أن لا شيء من المتولدات عكسوا العبد الدليل إنما ينتهض على التولدات
 الغير القائمة على القدرة وأما المتولدات القائمة بحجها فلا كمال لعدم الحاصل بعد النظر القائم بحجها والزم الحاصل
 مرضي الشخص نفسه ونحو ذلك حاصلا للرفع ^{فما} نعلم بالصبر مرة ^{أن} اختلافنا بالنسبة إلى التولدات الحاصلة فيها

الى المتوليات الحاصلة في غيرنا في الشئ منها مقدور التأولاد تمكن من عدم حصولها فنعلم انه لا اكتساب
 في جميع المتوليات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد من اعادة حصوله لا يرد على عدم تمكن من عدم حصولها عند قبل
 مباشرة ما يوجب حصوله فهو هو وان اراد عدمه بعدم مباشرة ما يوجب حصوله فليس له عدم تمكن بعد
 السبب كائنا في كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الاشارة
 والقدرة مع العبد مختارة فيكون في المتوليات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كل واحد من مبنى على افعال الالبان
 المقدرة انما هو المتوليات معتدرة فانما وحاصلها انك اذا ضربت السنة في حصوله الممتد زمانا فانك لا تقدر على
 دفع امتداد هذا الزمان في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا ضربت ترك مباشرة هذا
 الضرب المتداف فانك قد ادر على ترك امتداد فظهر من ذلك ان اكتساب للعبد في المتوليات الممتدة زمانا اذ هي ليست
 قائمة بحمل القدرة ولا انكتسب العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بحمل
 القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقول على هذه المتوليات الغير الممتدة اذ لا قال ان الفضل اقول ان ذكر
 كلامه وهو من تسليم العبد بترك امتداد المتوليات الممتدة فيتحقق حين مباشرة الضرب لنا فيكون
 على ان ضرب ضربا مستديرا فيحصل الممتد اضعيفا فيحصل غير ممتد بعد مباشرة غير محقق في افعال البشارة ايضا
 فانما بعد تحقق الضرب لا يقتل على عدم مباشرة ضرب ممتد على تقدير التسليم بعدم القدرة على امتداد ما لا يدل على
 ان لا يكون نفس المتوليات مكتسبا ومقدور التأولاد بل لا بد له من دليل قوله ولم يقبل الجواز ان يثبت ان اذ على تقدير عدم
 لا قطع بوجود الرجل عليه فلا قطع بالموت لا بالحياة قوله من غير قطع بامتداد المرأة على اذهاب الحيض المعتر
 من الشهر يقبل العائش الى امتداد له هو اجله ولا قطع بالموت بل القتل على اذهاب الحيض بالهرمان منهم فانه قال ولو يقبل
 لما تيدل القتل وتسلية بان لو لم يميت الحمار القاتل فاطما اجل قدرة الله تعالى في علمه وهو هو والجواب ان علم القتل
 فاما يتصلو على تقدير علم الله تعالى بان لا يقتل وحده لا يثبت ثم كذا في شرح المقاصد قوله اعلم بوصله اليه يعني
 انه تعالى المقدور القاتل على قوله فقد قطع عليه اجل ولم يوصله الى اجله فضمي القاتل على انه لم يوصله راجع الى الله تعالى
 لا الى القاتل على ما عزم الفاضل المحشي حتى يرد عليه قوله من التفسير بقوله لم يوصله مبنى على ان يكون عبارة التفسير
 هكذا او القاتل قد قطع عليه لاجل الكبر الوافق في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه اجل وحده لا يوافق قوله فهم اي
 المغترة والمراد اكثرهم لم يعرف من خبر من الجاهل بل فيه قوله وحاصل النزاع ان الجاهل بالاجل المضاد اه
 المتقصر من هذه الخبرين بالعرفين من مذهب جمهور المغترة واهل السنة ودهم ما يقال انه اذا كان الاجل زمانا

بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقول حيثما جله قطعاً وان قيد بطلان الحيوة بأن لا يترتب ^{على}
 فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير المحققين
 وتقرير الجواب المبرر بلجل المضاد زمان بطلان حيوية بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه
 قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى ان هل تحقق ذلك في المقول
 ام المعلوم في حقه انما قيل في وقت واحد وان لم يقبل لجيشه كذا قول السوال والجواب في شرح المقاصد ولعل جواباً باختيار
 ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكن مطلقاً بل ما علمه وقد مر بطريق القطع وهو يصح مطلقاً للخلاف
 كانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدمه صوتة بالقتل مع تأخر ذلك
 الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون لا يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء
 اجلهم لا على الجزاء فعني الآية اجملة اجملة لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا
 هو المشهور ولا يخفى عليك زائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط عجز وان ضم مع التمسك بالالفهم السليم
 ان يكون معطوفاً على لا يستأخرون قال بعض المحققين قوله لا يستقدمون معطوف على قوله لا يستأخرون لانه سبحانه
 وتعالى ينبئ بذلك على ان عند مجيء الاجل كما عتته التقديم عليه بقصر مدة هي الساعة كذلك عتته التأخير عنه وان
 كان الثاني ممكنًا عقلاً وذلك لا خلاف ما قلناه وعلمهم او الجهم بينهما ما فيها ذكر كالجهم بين من يشيئ التوبة وتاخذ
 مضوا الموت ومن مات على الكفر في نفى التوبة عند قوله تعالى ليعتد التوبة للذين ايموا بالسيدات بمجهالة الآية
 ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون
 لا يستطيعون التفسير على عطف قوله تعالى ولا يرب ولا يربس الا في كتاب مبين من هذا الباب قولهم كلمته فما او على
 سوداء ولا يبيضها فلا يرد ما قلنا لفاضل المحشى انما خبر بان هذا اللفظ حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون
 والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا للمسلمين هذا يعني المعترلة ادعوا الضروة
 في هذا وقالوا لا استسهايات المذكورة في بيانها تنبيهات فاحال الشارح لفظ الحمد على تنبيهاتها في حجة قال
 احتج بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحج ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضروة وما ذكره
 الفاضل المحشى من ان مراد على الضرورة من المعترلة هو ابو الحسين من تابعه وان الجهم كانوا يقولون ان المسئلة
 استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجنا به معني على هذا الجهم من المعترلة فارجحنا به الى ان يجعل لفظ الاحتج
 مجازاً عن التنبيه فليس بشيء لان المعترلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد مقتضى المقول من فعل المقاتل بل في سائر

في موافقته قالوا انه لو لم يعقل لما سار الى ابد هو اجله وادعوا فيه في تولد موفيل المقاتل ويقاؤه بوجه
 له وادعوا في سائر المتولدات وانتقائها عند انتقامها انتهى والخلا الذي نقله بين الحسين وبين غيره
 من المتولدات انما هي في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فالابو الحسين يدعي الصلوة في
 تولد اهل العبد جبر للمعتزلة فيستدلون عليه وتعلمه ان لا يترفعوا عنها حوادث لا يحدث لها والنظام الكلي
 من فعل الله تعالى في العبد العزيم لك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكر السيد المشرقي قد
 سره في شرح المواقف عليه انه لا يوافق اهل البيت في القول بان محل النزاع ان الرجل هو الزوار
 او كسب في الحياة من غير تقدم وتأخرها وواجب ان يتصلو فيه تعدد والاختلاف انما هو في حقيقة في المتولد هذا
 الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما الربيعي والآخر سبعين قيل عليه محمول الجواب انه قد تعدد اربعين
 على تقدير سبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصلة انه تعالى ما يجمع سبعين مجيها يقصود المقدم والتأخر تعلمه
 باطنه فيصير سببا للتشديد فيصير مع اربعين اربعة من غير الطلعة لسبعين قوله والمرد الزيادة بحسب الخبر
 والبركة اي بمعنى اللام بالطاعة تزيد في العمر بانها تزيد فيما المقصود لهم من العمر وهو الكتاب الكمال
 والخيرات والمبرات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيغوزب العادة الدنية قوله فانه خالف للمعتزلة
 في اصل الخلا ان الاجل في الجبر الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه ولنا من اجل واحد عند عمر
 الكعبة لانه لا يتقدم الموت على الاجل عند الساعة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه مسدود احدهما
 القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عند بناء على القتل فخل العبد الموت لا يكون المقتول الله تعالى
 مفعول انتم منه قوله فيتناوله انه من كل النفاق المشربا ايضا قوله وقد ينسب الى نفسه في سائر
 الله تعالى الى الحيوان وانتقم سواء كان حلا او حراما من المعصية والمشرقات والمملوكات
 او غير ذلك هو التعريف معلول عليه عند المشاعرة قوله نعم هذا اي في هذا التعريف يلزم ان يكون الوجود
 في قوله انه مأسا الله تعالى فانتقم به قوله وفيه اي في جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للمعاصية في القرآن عزوق
 الزنا كل شخص رزق غيره لا انه يجوز ان يقع به احد من غير حجة الاكل وفيه اي في الخبر بالكل قوله في
 الابد اي في هذه الدنيا في قوله نعم وما رزقهم يفتقون فانه يجوز ان يكون الانتقام من جهة الاتفاق على
 مختلف التعريف الاول في قوله لا يوافقنا ولا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال اي على تقدير ان
 المشرقة والمعنى القول بالارزاق على المشرقة ان يكون له بصله قوله والاحلا اي ان لم يكن المراد المشرقة

الحية الذن في التصرف الشرعي بخلاف تعريف الرزق عن معنى الرضا فاذن الله نعم وهو معتبر في مفهوم الرزق
 عندهم ايضا كما سيجي في الشرح حيث قال امين هذا الاختلاف في قوله في يند فم بل خطه الحية اي اذا
 كان المراد ما ذكره يند فم بل خط الحية اي مملوك ياكله للمالك مرجح انه مملوك بان يكون ما ذونا في اكره ما لا
 مرانة ينفق النصف من ثمنه في السلم وخبره اذا اكلها مع حرمتهما فانها مملوكا له عند الجنيفة ثم عليه في يد ق عليه
 اذا اكلها للمالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يند فم كانهما مرجحان لكل لهما مملوكين له قوله وفي بعض الكتب قبله
 شرح نظم الادب ان الحرام ليس عليك عند المعتزلة في ان دفاع النفس بالحجر والخمر يرض بعد كونهما مملوكين
 قوله مع اظ قوله ثم وما من اية انما قال ذلك فيجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال الحكيم على
 الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظ قوله فيقتضيه ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها
 ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم مال عمن من
 الاستفاد به ان كان المراد بلغض ما املك وبالمنتقم والعقل يرد ما كوله الدواب عليه ايضا فلا وجه تخصيصه
 بالاولى والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الاحلال لا الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ملحق
 الموافق اقول معنى قوله وذلك لا يكون الاحلال اذ لا يكون بالنسبة الى المكلف الاحلال بقرينة ان
 النزاع في رزق العبد في مطلق الرزق والشامل الرزق الدواب ايضا ثم يكون مال عمن من الاستفاد بالنسبة
 الى العبد مقصورا على العبد لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني فقولك اسجد عليه
 اي اجبت عن هذا الدوام من حيث يند فم عن التعريف الثاني يانه نعم قد ساق اليه كثيرا من البياهات
 ولم عينه من الاستفاد انه اعرض عنهما واشتغل بكل المحرام مع اعتبار ما اما النقص عن التعريف
 اليه ولي غير يند فم حيث اعتبر ان كل قوله على انه منقوص من مات ولم ياد الله اي على ذكرهم من ان يلزم ان
 يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو بط قوله نعم وما مر دابة في الرزق ان على الله رزقها منقوص من مات ولم ياد
 شيئا من الاحلال ولا حرما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو بط ما لا يد المذكورة فما هو جازم من هذه المادة
 فهو جازمنا عن تلك المادة فان قالوا لا وجود لمثل ذلك الشخص فانه قد منع بدم حيض والحيرة والمعروف في
 فكذلك نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقص انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طرلا غير مرزوقا بأكلة
 المذكورة على ما في شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه خلافا لاجتماع قبل ظهور المعتزلة على ما في الموافقة فلا يرد كما لا
 قوله وايضا في ذات مقابلة ما لا دالة مقابلة يرد بان طرلا غير مرزوقا وهذا الوجه اوله يند

ثم ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهم قوله وكذا قوله تعالى ولما تولى محمد
 مدانية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى ما تود بهذا هم لم كما تدع حمل على الحقيقة اذ لا معنى
 مستجابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استجابهم العمى على الهدى على ما هو المشتهر وكان
 عن عدم اهتدائهم فالمنقذ انما تود فلما تولى محمد الى طريق الحق ولو فهماهم سبيل الهدى لست تود لست تود مقاصدها
 فاستجاب العمى والكفر على الهدى اي على الايمان قوله ويجوز ان يكون الحق اي يحصل ان يكون الهدى في الآية على
 معناه الحقيقة ويكون المعنى واما تود فلما تولى محمد فان تود واستجاب العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة
 لهم الا انهم تركوها بارادتهم وانما قلنا يحصل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحصرها
 على انهم لم يروا الصلوة ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستجابهم العمى كناية عن
 بعد حصولها فلا حاجة الى كتاب المجاز في الصرف عن الحقيقة قوله وايضا ان تود على هذا المعنى ايضا ان الناس
 مختلف في الهداية فبعضهم مهتدون وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب بعم الكل فلا يصح تفسيرها به
 قوله وايضا يقال في مقام المدح انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه
 فلان مدي له طريق الحق ولا صرح فيه اذ لا مدح للحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض افاضل
 الربا بالبيان اظهر اذ ان طريق الصواب لم يوافق الهداية والمحدث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكره
 المحقق ما لو اراد به اظهر طريق الصواب من حيث ان طريق الصواب فيما يوافق ان كان الرسول لا يمكن بقاء
 طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى وينفذ الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى
 قوله وما يقال ان يقال ان البهية وان لم يستلزم حصول الهداية لانه يفيد الاستعداد التام بحصولها وهو
 فضيلة في نفس فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه قد فزع بالارادة استعداد التام بحصول
 للمقارن مع عدمه مدحة تقتضيه الذم عليها فضلا عن ان يكون مدحة قوله وفي بحث اي فيما يقال في دفع ما
 يقال ان استعداد التمكن في نفسه فضيلة وللمدح انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنته
 لا تنافي في كونه فضيلة مستحقة لا سيما في حذر انه يمكن ان يقال ان المراد بقوله ان يقال في مقام المدح
 فلا وجه ان يقال في مقام المدح ان يقال فيه مهدي مهدي معني انه لا يفرق بين المهدي مهدي والمدح مع
 ان بيان الطريق لا يستلزم مساده انه المتكفي للمدح ولا يولد لهذا الوجه قوله نعم التمكن اي نعم يمكن
 يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتكميل في نفسه عام للكل فلا يميز المدح وكونه تامة او غير تامة منهم غير معين

قد ركا حتى يصلح ان يحسب بآثاره قول له وقوله تعالى هذا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسيره بآثاره
 ان كان طلب الهداية بمقتضى شهادة الامة والحديث والطلب يقتضي علم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب
 الحاصل فيلزم ان يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالادية بانه
 يناقض التفسير لخلق الالهة ايضا ضرورة فان الالهة حاصلة مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد
 من الصرف عن النظر في العمل على الجواز في محازما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التفتيش والادام عليها
 ما يقول معاشرا من أهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال اى يمكن ان يقال في دفع بعضهم من كلام الشارح
 من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناقض لما هو المشهور كان هو المشهور هو المعنى المتعارف والعرف ما ذكره المشايخ هو
 المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اذ لا يصلح الا اى لا نفعله في الدين سواء اعتبر جانب علم الله ولم يعتبر قوله فان
 قلت بل لا يصلح الا اى بل لا نفعله في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكين فيه لكونه اعلى المنزلة في قوله
 اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما هو على رسم من لم يعتبر في الالهة جانب علم الله تعالى وقال ان
 من علم الله منه لا كفر بحسب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا ما اعتبر في الالهة جانب
 علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فيكون كما حصل في حق الكافر الضعيف عدم الخلق او الامانة او سلب العقل
 اظهر عدم ورود الاشكال المذكور اجلي هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بعدا من ان معنى جوابه لا يصلح وجوبه كقولهم
 الحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشى وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصلا الالهة انما يكون
 كالحال الاختيارية اذا كان لا يصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لا يستلزمه الخلق والسف والجهل
 الحمد لله تعالى على ما قالوا يكون لازما ان الله تعالى لا يكون له اختيار فيفقد معنى الله في متن ذلك الفعل وكامعنى
 لطلبه لا يمكن له تركه واما قيد الاصل المقتدر بغير المصلحة منهم قالوا الاصل المقتدر المضر غير واجب على الله تعالى
 بل يجب تركه للحياة والطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم فان ذلك وان ذكر اصله له في الدين كما انه مضر له
 اذ لو كلف محتمل لا يطغى يستتبع فيقع في العقاب الا كبر قوله حاصلا ان لا يصلح امره بستره لانه يعنى لان تركه لا يصلح يكون
 جلا او سفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن الصلحة وان لم يكن اصله بالنسبة الى العبد
 فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية لمصلحة لهم واما الاصل الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله
 وان لا يفعله وغاية لمصلحة اخر قوله قيل عليه المعتزلة اى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز تركه لا يصلح كاقصاده
 الحكمة واشتماله المصلحة لا يجاوز هذه الغاية فانهما ايضا يجوزوا ترك الاصل اذ اقصاهما الحكمة على

لما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وارتفع لهم فانك انت العزيز الحكيم
 ان تعذبهم فانك ليس بخارج عن جليلك يعني ان عليهم المغفرة وان كان اصلهم بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا
 يعملون لكن ارتفع لهم وترتك ما هو الاصل بالنسبة اليهم فيجوز ان لا يكون خلافاً في مقتضى حكمك قوله
 وجواب انه لا دلالة في كلامه على انه لا يعني ان كلاهما الزمخشري لا يدل على عدم المغفرة اصله حتى يكون المغفرة
 ترك الاصل بسبب مقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصله كما يجوز ان يكون لاجل استحباب
 الكفر العقاب فيه ما هو مقتضى وجوب عقاب العاصي ثابتاً بالمطبيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة
 اصله فنفي كلام الزمخشري هو قوله ان تعذبهم فليس ذلك بخارج عن جليلك انه على تقدير ان تعذبهم يكون ذلك هو
 الاصل فمقتضاه الحكمة فلا يلزم من جواز ترك الاصل ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصله لان كونها اصله
 على وقوعها والوقوع محقق في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحل ولو سلم الاصل على تقدير المغفرة ايضا
 عدم المغفرة فلا يلزم انه يلزم جواز ترك الاصل لان تجوز ترك الاصل الك هو عدم المغفرة على تقدير المحال لا
 يجوز ان يعجز الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالاً في نفسه فان مغفرة الكفار محتملة على الله نعم عندهم وترك
 الاصل الك هو عدم المغفرة معلق بالمعلق المحال ولو سلم جمع ما ذكره في الكلام مع جمهور المعتزلة كما في
 كلام القائل المحض ولقائل ان يقول ليس من ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على عدم المغفرة
 كما عظم بل مراد ان الزمخشري جواز ترك الواجب ان اقتضت الحكمة حيث يجوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت
 الحكمة فلم يرد ذلك انه يجوز ترك الاصل اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ترك واحد منهما ترك الواجب
 سبب مقتضاه الحكمة وفيه بحث لا نعلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر يجوز ان يكون له خصوصية
 بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصل هو ترك واجب هو حق
 العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد اعلى ما ذكره
 نعم في قوله وهم من الجحيم اي في الجوارح المذكورة المشار بحجته وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصل بناء
 على اقتضاء الحكمة لكن لا يشك ان تركه ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك نخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب على
 عليه الحكمة ومن هذا يصح ما بان انه لا وجوب عليه تعالى اصلاً والجواب المذكور لا يحكم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال
 اي اللهم الا ان يقال في عدم هذا الجحيم ان الملاك بنفي الوجوب على الله نعم في وجوب الخصوصيات على ما يتقوله
 المعتزلة من وجوبها للصور كنبشة المرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض الكلام والاصل على ما نفى عليه

مطلق الحكمة فإنه لا يزم الحكيم العليم بعبارة الأمور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة أنه ينبغي وجوب الشيء على الله
 اقتضاء الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوب بل للذين أبطلوا الشارح بقوله أو ليس مقتضى
 تأييده الذم قوله وجوابه أنهم إذا حصل له أن هذا الوجوب يدل المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو
 الفلاسفة لا أنهم جعلوا الاختلال بما تقتضيه الحكمة نقضاً مستحيلاً على الله نعم فليس بزم المحم كونه ترك ما يقتضيه
 مستحيلاً وإن صح ذلك للترك بالنظر في ذاته تعالى فيكون صدوره ما يقتضيه الحكمة كما مر من ذاته لا اقتضاء الحكمة وهذا
 مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدوره للعالم وتركه بالنظر في ذاته تعالى كطريق الفعل لازم لذاته تعالى
 على المصالحم اقتضاء الحكمة وما نحن مبشرين أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة إلا باستلزامه
 بخلاف أن يكون في تركها حكم ومصلح لا نعلم عليها وإن كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على
 بالحسن والقيم العقليين فأنهم لما قالوا إن ترك الصالح واللفظ وعقار العاصي وثواب الطبع قبيح عقلاً لا يجوز
 على الله حكمه وجوب تلك الخصوصيات وقالوا إن الاختلال به ينقص استحسانهم فلهذا لم يزم الفلاسفة من نفي
 الرغبتا قوله وسندونه إلى العناية الذاتية أي ليسندون الفلاسفة إيجاد العالم إلى العناية الذاتية و
 علمه نعم بوجه النظام الكامل في الأول قال بسبب العناية إحاطة علمه الأول بالكل وما يجب أن يكون عليه
 الكامل حتى يكون على الحس النظام والمكمل فعمله الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منع لقيض النجس والنجس
 الكل من غير اعتبار قصد من الأول المحم تعالى وقدس قوله ولهذا اضطرت للتأخر وإنه أتى كحل
 أن الوجوب بهذا المعنى يرجع إلى الفلاسفة اضطرت متأخر والمعتزلة وقالوا إن معنى الوجوب على الله أنه
 البتة ولا يتركه وإرجاء التبركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لأنما لا بد بحيث لا يتجمل الطرف الآخر حتى يكون
 مرجعاً إلى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فأننا نعلم يقيناً أن جعل أحد لم ينقلب هباءً وإن جاز أن ينقلب قوله وجوب
 الوجوب أي اجب عليه قاله متأخر المتأخر أن الوجوب بوجه مجرد تسمية أذ يكون محصلاً
 تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل إطلاق الوجوب عليه مجرد إطلاق قوله
 والنجاسة أي العجز من متأخر المعتزلة أنهم لا يجعلوا ما أخبرهم الشارح من فعله تعالى وحجج القيام
 المحض الصراط والميزان اليكرو وقد تعذر به التفسير وتوذلك وجباً عليه تعالى مع قيام السبيل وهو
 الشارح على انقباض البتة فإن صدق عليه تعالى ما قالوا لا يتحقق في الأفعال التي أخبرهم الشارح كما هو متحقق
 البتة وجوباً على ذاته تعالى من الإتيان والخط والتأخر في تعذر إزعمهم أنهم لا يجعلون تلك الأفعال

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله القصر لم يتشاء فلا يتوجه عليه اطلاق فعل من
الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وهذا البناء على اطلاق كون المحسن القدير لا شياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو
حسن والمعرفة الغائبة بالوجود العقلي على معنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك في نفي قوله ولا يفتقد
بالافتقار اشياء الا ما ذكرنا من المعتبرة لا يفتقد في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما
قدينا بالامكان الاظم من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكرنا في بحث الرواية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل
بالظواهر المراد بالامكان الذي اني المفسر محكم العقل بعدم امتناعه لكن لا بد من الاستدلال
عليه اذ لا يحكم العقل بالغايبية التوقف عن ان القوم يتعوضون له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني
وانه كلف في العلم بالظواهر على ما عرفت في بحث الرواية يكون المراد بقوله في المحتجعات العقلية الذهنية ما
يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادة بتكرار ثبوتها فيفقد العقل على العقل لا العقل اصل
لكونه موقوف على ثبات الصانع وكونه علما قادرا في ابطال العقول بالثقل ابطال اصل بالعرض في
ذلك ابطال اصل والفرع جميعا قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعره
عمر على العرق * من غير سيف ودمه هراق * اي استولى عذب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطبق لفظه
معينان قريب بعيد يراد به البعيد يجوز التأويل على ما لم يبق على قوله ^{العلم} الادله ويوصله بقوله والراسخون
في العلم وما عاين من يقف عليه فلا يجب الياء ويل بالتحسين فيعوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك
من عين ربنا على ما روى عن الحسن بن محبوب رضي الله عنه قال الاستواء معلوم وكيفية محمولة والوجه فيها بداهة
لكن على هذا المذهب ايضا الحق في المحتجعات العقلية ليس بدليل في هذا لان علم مقوض الى الله وما علمنا ان
اصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على المرتبة
لذلك مما يتبعه الملائكة جعلوه كناية عن الملك لما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان
على السير اذ صاروا الكواكب لم يجلس على السير بل لم يكن له سيرا اصلا لقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة
اي هو بخيال يديها ميسوطنا اي جواد من غير تصوير يد ولا علة مبسطة قوله عرضهم على النار عرضهم
فيما العرض في اللغة يستر او رد في تفسير العرض الاحراق في تفسير اللزوم لان الاحراق لا يرد لغيرهم على النار كما ان
لهم لغيرهم على السبغ قوله وقوله تعالى ويوم الساعة اه يعني وجه الاستدلال بعد الاية اعطف قوله ويوم
تقوم الساعة اه وجه الاستدلال بعد الاية اعطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

دليل على ان عرض قيل يوم القيمة ولا سيما في كونه بعد الموت لان الدنيا في حق الموتى وما ذل الاله عند
 القيمة لا ينبغي به العذاب الذي هو بعد الموت وفي قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان القاءه يعني القاء
 يدك على اذن النار عقيدته غرق متحقق بلا قسمة ومعلوم ان عذاب القيمة مترام عن زمانا طويلا فلهذا
 عذاب بعد الموت قبل القيمة وهو المراد بعد القبر وما قال المتكلمون من ان سنة الدنيا يجب ان منه الزمان
 اقل قليل فليكن ما استعمل الفاعل او لا يكون له قولك يجوز بعضهم تعذيب غير الحي الا ذهب الى الحي من المقتلة وايد
 حوز الطبري من الكرامة الجواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الحيا حاصل له فكيف يصور تعذيبه
 قال الله اضل الحشر الذي روية مشهور ان بعض الشياطين قد اكلم وصدق محمد عليه السلام وان بعض الكهنة قد
 يابسا حتى انقطع ما ولا عن خوفهم ان يكون قودهم حيا سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر
 ان يخلق في الاشجار والحيوان ما كانا يكون نسبيا لتلذذها وتلذذها انتمى كلامه ولا يخفى عليك من المذهب ما يابسا
 فيه المرحم ويصل عنه ان فقال الاحتياط بل ما يدرك الالم والالذة فادخل الله فيه ادراكا يكون سببا له ذلك
 كلام والذلة يكون فيها الاجزاء اولها قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يكون الله في جميع الاجزاء بعضها عام للحياة
 فلا يدرك الالم والذلة قوله واما تعذيبه اكله دمه لما قيل ان تعذيبه من اكله السباع والطير وقررت
 جزاؤه من بطونها فاصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضم الامكان فان المدونة في الحيوان في خلق
 البديته لا يتلذذ مع عدم شعوره بذلك قوله قالوا ان اعيدت لوقت الاول انما يكون كعادة
 للمعدوم بعينه ان لو اعيد فان اعيد لوقت الاول ايضا اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ زعموا والارواح
 هو الاخر في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا هو حد في وقت الحدوث فيكون مبدأ والادى وان لم يعد الوقت
 الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لولا الوقت من جهة العوارض الشخصية للشيء فانما يعلم بالضرورة ان الموجود
 مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيبك بان عادة اعادة اجواب اختيار
 الشئ الثاني يعني ان اختياره لا يعاد الوقت الاول قولك لا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نعم ذلك لان معنى اعادة
 للمعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المتغيرة في وجودها ارجو ان لا تزد ان الوقت من الشخصات المتغيرة في الوجود
 الخارج في زمانه بالموجود في هذا الساعة هو بعينه الموجود قبله ما ذكرت من انما يعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد
 كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فلهذا هو روي المتأخر الذي يحكم بالضرورة انما هو
 محسب الذهن والاعتبار دون الخارج والادى وان كانت الوقت من الشخصات يلزم ان تبدل

المتخصصات ليستلزم تبدل الاشياء كما يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المتخصصات
 المتخصصين متغيرا لما سبقه وهو مع كذا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المتخصصات علة لتخصص كان حاصله في
 السابق مع المتخصصات الاخر وتوارد لعل المستقلة على تسهيل التبدل جائز كما نقول ثم يحصل إعادة المعدوم
 بعينه من غير إعادة الوقت الاول الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال
 يحصل مراد اذ يعنى انما يلزم تبدل الاشياء حسب الاوقات لجعل المستدل مطلق الاول مرجلة المتخصصات
 كالحاصل ان يكون مراد اذ يعنى ان الوقت من جملة المتخصصات في وقت الحدوث مرجلة المتخصصات ثم كذا يلزم
 تبدل الاشياء حسب التبدل والوقت عدم تبدل وقت الحدوث له لا نقول هذا مع انه كلام السنداء يعنى ان هذا الكلام
 مع كونه كلاما على السنداء يعنى قوله والى يلزم تبدل الاشياء وادعاء عدم افادته المعلق بالبقاء للمجرد اعني كذا ان
 الوقت من المتخصصات الخارجية محال منفع بان لا يجوز ان يكون وقت الحدوث مرجلة المتخصصات المعبرة في الوجود كالمعبر
 في الوجود الخارجي لا يتصور الوجود بحد ذاته وقت الحدوث ليس كذلك فالاشياء موجودة في الزمان الثاني مع انقضاء وقت
 بل وقت الحدوث مرجلة معدن الوجود الحادث فلا يكون من جملة متخصصاته فلا يصح عدمه في الاعادة كما لا يصح
 عدمه في حال البقاء قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجود اذ اى جيب ثانيا بان اى حاصله اختيار الشئ الاول
 وهو الوقت معاد ايضا ولا نراه لو كان معاد الرسم ان يكون مبدءا لامعاد الا المبدأ هو الموجود في وقت
 المبدأ وهو الذي لم يسبق حدوثه واخره المفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبدءا
 للمعاد فاكون الشئ مبدءا انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد
 اندمع وقت مسبوق بحدوثه الاول انما قال فرضا لا عادة الوقت حين البعث غير واقع فان حصر جميع الامور
 في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة وكان عادة الوقت بعينه مع كونه ليستلزم تحلل العلم بين الشئ
 ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب اذ ان في الحقيقة تحلل العلم بين زمانى
 الوجود كانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني اننا لا نراه على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم
 التكون مبدءا لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قدر دليل امتناع اعادة المعدوم
 بانه اطلاق يعاد الوقت الاول وهو مع ولا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا
 ايضا لو اعيد المعدوم اذ اى قالوا لان ايضا اعادة المعدوم بعينه مع كونه ليستلزم تحلل العلم بين الشئ ونفسه
 ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تارة وت تحلل العلم بين الشئ ونفسه كانه ليس له

متغايرين واللامهمة له الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الوجود لعدم غير الوجود قبله حتى يتصور التحلل
 بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجبة يمنع الاستحالة الا ان كان التحلل ههنا محرمان مع التحلل ان
 كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تحلل لعدم ^{قطع}
 الاتصال بين زمانين والوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما التحلل لعدم بينات الشيء
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا وليس بنفسه موجودا ثم يوجد بنفسه ههنا ^{لذلك}
 فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم انصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم انصف مع نفسه بالوجود
 في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الزمنة وهل هذا الا كالمشخص ^{معيّن}
 ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على الوقت ليس بالمتخصصات المعبرة في الوجود فلا بد من اعادة
 وجود الزمان قوله وقد يجاب بتجوير القيمة بين الوقتين اى قد يجاب بمنع استحالة تحلل عدم بل بالشيء المعدوم
 ونفسه لان التحلل المحم وهو ان يكون بين الشيء الواحد جميع الوجود ونفسه هو غير لازم يجوز ان يكون الشخص المعدوم
 مهيئاً بنفسه في الوقتين وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في شخصه مع بقاء شخصه في كلا
 الحالتين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء الشخصات والتحلل بين الزمانين المتغايرين من وجوب فان الشخص المأخوذ مع
 الامور العارضة له في وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب
 والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التحلل ارجا اصل هذا الجواب ان التحلل حاصل بين الشخص ونفسه
 لكن باعتبار مختلفين وهو ليس بحال حاصل الجواب السابق ان التحلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين
 بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر
 قوله وايضا لو لم ذلك الجواب بالنقض كما جازى ليعني لو تم ما ذكرته من اعادة المعدوم لستلزم تحلل عدم
 بين الشيء ونفسه كما منعت بقاء الشخص من الاشخاص ما ناول التحلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه كونه موجودا ^{طريق}
 مع ابقاء الاشياء محقق قوله وفيه بحث اى ما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلا بد من اعادة
 بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدمر لزوم تحلل عدم بين الشخصات ونفسه او بين
 ذات الشخص ونفسه ان دفع ذلك الاختلاف لزوم التحلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود
 اعادة الشيء لعدم تبعه لستلزم تحلل عدم بين ذات الشخص ونفسه وهو غير لازم من المتغير بالعوارض
 في الزمانين المتغايرين فيكون اية اتصال بينهما بقطع الاتصال بين الشيئين في الواقع في كلاهما

فلا يتصور تخلف زمان البقاء بغير الشيء ونفسه في الشخص الذي لا يعلم حصول الاتصال بذلك الزمان
 بغير ذلك الشخص نفسه بخلاف إعادة المعدوم بعينه فإنه يستلزم تخلف المعدوم وقطع الاتصال بغير الشيء ونفسه
 ضرورة الغلام نعم أنه يحصل به التخلل بغير طي الزمان هو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقولنا إذا انفصل عن امرئ
 قوله قد يجاب به وقوله لا شيء لا يمنعنا من حصره على قوله ولا يصح القول بذلك إلا بقوله ذهب بعضهم إلى إعادة أهليهم
 بانفصالهم جميعاً ما سوى الله تعالى وهو مخالف لنظر قوله تعالى وفي في الموضع في السموات والارض الا مشاء الله قوله
 واجيب يا الهادي لك الا ذلك امثله ليس فينا عرفاً ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كما هو عليها فان على احدكم ايضاً
 قوله فالنظرية اهلاك لكل اهل الجحيم والجزاء عجزاً عنهما عجزاً عاماً للطلوبتينهما وقال حجة الاسلام في الآ
 الممكن في حذو انه هالك دائماً لانه هالك ويدل على ذلك ايتار الجحيم التي لا تستمر او قال في مشكاة
 الانوار ترقى العارفون من جحش الجحيم الى اقدرة الحقيقة فزادوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء
 هالك دائماً لانه يصير هالكاً في وقت من الاوقات بل لا يزال ابداً وقوله لعل الله تعالى يحفظه الخ قبل عليه انه يجوز
 ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الاله في الحقيقة يقبضها الملك باذنه عند حصول الموت
 فلا يتصل بها الاكل ولا يتخللها التراب ولا يحصل منها آثار والنبات والحيوان قولانية انه مجرد احتمال لم
 يبق عليه شئاً هذا بخلاف لقوله قال في الجحيم العظام وهي رميم قل يحجبها الله استثناءها اول مرة فانه صريح في ان
 المحشور هو الاجزاء الرمية المخلوطة بالتراب ويؤيد ذلك ما قلنا في الفسوق في آية نزلت في بن خلف خاضعاً للرسول
 وانا لعظم قدره ولا فستة سبعة فقال يا محمد عم اتري الله يحيي هذا بعد ما رمى فقال نعم يبعثك ويدفعك
 النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية لما اكل ولا دليل قطعي على كونها اجزاء اصلية
 للمولود المحذور ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الزاوية التي ينشأها الملك على الجرح والنوى كما هو في الحديث
 الصحيح قوله والفسق في الوقوع في الجحيم يعني لا اعتبار لاحتمال العقل لان الخضم في مقام الاستدلال على امتناع
 البعث فلا يفيد الاستحالة العقل فذلك لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك للذة والام سواء كان في
 جسم اليفاً سارياً فيه على ما هو مذموب اكثر المتكلمين اجماعاً على ما هو مذموب المحققين به غير ذلك ولو سلم ان الكلام
 للاجزاء فيكون في حق الله تلك الاجزاء الزاوية عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التماسه تعلق النفس بهذا القول
 مخلوق من اجزاء البدن الاول هو غير كونه وما تعلق بالبدن المولود من الاجزاء الاصلية البدن الاول انفسها
 مع طائفة له في الحقيقة والتركيب ليس بتناسخه فالشخص يتبدل من اول عمره الى اخره في وقت تركيبه وفي تناسخه

قوله وانت جبرنا رج عوى انما يدينه المعصية من اتخاذ اجزاء الجلد غير مسموعة لا بد له من جلد
 لمجرد ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول والفضل عندنا ولعل الله يبين دعواه على ان مغالطة
 اجزاء الثاني الاول يستلزم التعذيب لا معصية وقد عرف سبوايه انتهى كلامه قال الفاضل المحقق في تعالي
 الاول بالجلد غير معقول اذا القوة الاله مستترة في الجلد فيكون قطعها وفيه ان لا يكون محل الحكم هو المظلم لنفسه
 اذ لا اله في الجلد الا كاحياء فيه وان اراد الله واسطة لنا لم الروح فهو مسلم لكنه لا يفتقر كونه مركبا من اجزاء
 لعدم كونه معدنا قال الفاضل الجليل يدعي ان مع اجزاء الجلد غير ميل الى التباسه ووجوه عرطق الحق كان
 المراد بالاجزاء في كلام المعصية الاجزاء الوصلية وفيه التباس هو ان يكون البدن الثاني صفة الاول كجسم
 الاجزاء الوصلية لا يكون جلد من اجزاء الجلد قوله والرحمة انه غير فانه في الجنة لم يسوء كان غير علم في رواية
 اوحضا على ما في رواية آخر قال البيضاوري انه عليه السلام قال الكون في الجنة وعديبه ربي فيه خير كثيرا
 احرام العسل وايضا من اللبن واللب من البرد وبرد من الثلج وقيل هو حوض فيهما قوله والمحوض في الموقف
 ما روى من الصحابة قالوا يا رسول الله يطلب قال الصراط فان لم تجدوا فاعلى الميزان فان لم تجدوا فاعلى الخواصر فان
 على المحوض في المحضر قال الامام الرازي في تفسيره روى في الاخبار ان الكون حوض على ظهر الملك ياتي
 به حيث ياتي النبي عليه السلام فاذا كان في المواقف ياتي به في المواقف واذا كان في الجنة ياتي به في الجنة
 فلي هذا كونه في الجنة لا ياتي في كون في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طعم الحرام اشارته الى دفع توهم وهو ان
 هذا الحديث يدل على ان لا يشرب ما يجوز ان يشرب انما يكون له طعم الحرام وحاصل الدفع ان وقوع الشرب
 الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للنعيم لحد دفع الظما قوله ويجوز ان لا يشرب به ان من الله
 اكد دفع توهم وهو ان يقال ان اللب ياتي بالحجيم من البومين لو شرب به يجب ان لا يظلمهم الباطل الادع لا حقوق
 وفيه الاحتمال له السلامة اشارة الى الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة
 عن النار قوله ولا يعذب بالظماء الحرام اي من شرب منه وقد دخل النار لا يعذب فيها بالظماء بل يكون عليه
 بعينه ان فانما الاحاديث يدل على جميع الامة يشربون من الرمن انهم من الاسلام عبادا بالله
 ولا يفر ان الظما لزم للتعذيب بالنار قوله فوجه الطلب الحرق من فحور ان يكون الميزان بين المحوض والصراط
 فطلبه عليه السلام يجوز ان يجلد او في الحوض الميزان في الصراط فبان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم
 في المحوض ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى للظان فان احسن اليه اكثر

فالطلبية او بعد انتهت كلامه وبهذا اندفع ما قاله الفاضل المحشي ان الاستيناف من كل طرف واجب
 عقلا لذكر اليكيبا عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجرد في الموقف للتأخر تأخر ما نينا فاطلبوا في الموقف
 للمقدم تقدم ما نينا بل المناسب ان يقال المرجح في الموقف للتقدم فاطلبوا في الموقف للتأخر وهذا دفع
 انه يحسن الحر بالطلب للتأخر لا لشارة لان الطلب فيه اقدم واحدا قوله والقول بان تلك الحجة لا بمعنى
 ما قيل الله كما سبنا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق ادكارين فارس فكر ما خط الله
 نعم امتحان الاردم عم قوله يد عليه انه وايضا يجوز ان يكون الطوبى عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب رتبة
 على ما قال ذلك القائل انه انحل من ذلك البستار الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر انكم
 ما ساءلتم قوله اي تخلفها لاجلهم الخ توجيه للمعارضته يعني ان اللام في اللذين للجل والمجئ تأمة بمعنى
 الخلق في المعنى بخلفها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فساد فلم تكن موجودة الا في الماضي
 قلت محتمل ان يحل به يعني ان المعارضته المذكورة انما تتم لو كان المجئ تأمة واللام للاجل لكن محتمل ان يكون للجل
 متقدما الى المفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية تجعل الجنة كائنة وحاصلة
 لهم في الزمان المستقبل غير الحاصل اي ما يدل الآية على عدم حصوله الا جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لان
 نفس الجنة غير كائنة لهم فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله في الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل جعلها
 كائنة لهم المقصود واحد قوله قلت يمكن ان يقال انه يعني المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفع المبدأ
 من جعل الدار كائنة لزيد يمكن زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فغنى جعله للذين يمكنهم
 في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى مركبة لان التمكن من التمكن فيها الاردم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل
 عليه قوله نعم اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الا ان يكون جعلها كائنة تام في الاستقبال
 قوله واما الجمل على التمكن بالفعل فعدل عن الظاهري حمل الجمل في الآية على التمكن بالفعل التمكن من التمكن
 فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم بل يكون فيما سمي فعدل عن الظاهر لانه قد
 مر في جعل الدار لزيد يمكنه من التمكن فيها لاجل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يد على هذه الاستسكان
 كانه مشترك في الاردم بين الفريقين القائلين بوجودهما في نفس ذلك اذ لا شيء الموجود مطلقا سواء كان
 الان في المستقبل ومعنى كائنة كل ما يوجد في وقت من اوقات الوجود في زمانه وجوده في غير الزمان الواحد وحده
 حلالا لا كالتأخر بحسب العدم قوله تعالى

قوله لا للموجود وقت النزول أي ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الآية وقبل المحشر أعني الدنيا حتى يكون
ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشي لعل المراد بالشئ في الآية الموجود في الدنيا فإنها
دار الفناء دون الموجود في الآخرة فإنها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك في الوجود
وفيه أنه أسرار أن معنى الشئ الموجود في الدنيا فهو البطلان أن أسرار المراد ههنا ذلك بقضية كونه محكوما عليه
بأهلاك وهو أنما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو كلامه فنقول أنه تخصيص بالقضية الخارجية أيضا
أيضا تخصصه بتعينة والتأيقينية قول المحدثات للمتقين وأعدت للكافرين أكلها دائم فلا يتم الاستدلال
قوله ومثل قوله تعاطى كل شئ أي فان معناه كل ما يوجد في وقت من الأوقات خالق له وعالم به لا تخلق إلا
شيء الموجود في وقت نزول الآية وعالمها قوله يعني المراد هو الدوام التجدي أي أيغنى حاصل جوار الشارح المراد
بالدوام العدم وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي في طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة
وانما حصل الشارح الدوام الدوام العدمي لا الحقيقة على بسببه المحشي كالدوام الجمع عليه في بقاء الجنة والنار
واما الدوام الحقيقة فأثبتة بعضهم ونفاة آخرون قال في شرح المقاصد الدوام الجمع عليه هو أنه لا انقطاع
لبقاءهما أي الجنة والنار كمنها يثبت بقاء على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فإنه على التجرد
يقطع قطعاً قوله ذلك لا نقول أنه أي لك أن تقول في الجواب أن المراد بالدوام المعنى الحقيقة وهو عدم
طريان العدم مطلقاً والمراد بدوام الأكل وبالهلاك في قوله نعم كل شئ إذا أهلك لا يشترط
ويجوز أن لا يقطع النوع أصلاً مع هلاكه لا يختص بأن يكون هلاك كل شئ معين الأكل بعده وجود مثله
وهذا الجواب مبني على ما ذهب إليه أكثر من أهل الجنة والنار لا يطرد عليهما العدم ولو لحظة وما على ما قبل من جواب
العدم عليهما لحظة فلا يتم لأنه يستلزم انقطاع النوع خرباً فلذا أتركه الشارح قوله أي المقصود منه والدلائق
بحاله كما يقال هلك الطعام إذا لم يبق قابلاً للاكل أو صلح لمنفعة آخر قوله إذا لم يبق مطابق للكفر حاصله أن
يختص في السعة غير صحيح كذا في الريب بالشرك مطلق الكفر في السحر داخل فيه فيكون ثمانية والآوان لم يرد به مطلقه
بالاعتقاد الشريك في وجوب الوجود وفي العبودية فيبقى أنواع الكفر من التجاذف الولد وإنكار النبوة وأثبت الجبر والجمعة
خارجة عن الكبار فلا يخصص في السعة أيضاً وكان الجواب بأن الكفر إنما هو العباد بالعبادة كذا في الشارح في الشك من أنه لا
فكون العمل كفراً ويجوز أن يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه ما قطع به الجهل حينئذ في قوله يصححهم الله من أحوالهم
ما ذكرناه وقع في رواية الطائفة الكبيرة سبعة عشر وبهنا إلى قال أربعة في الأصل هو شبهة دية النجم

[illegible]

ان المراد به يعني ان الدينة متروكة الظان الحكم وان كان عاماً شاملاً لفعل القلب والحواس لكن المراد عمل القلب
 وهو التصديق وان نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله قوله وايضا الجواب آخر يعني ان الظان وان كان
 العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظن والمراد عموم الشيء محمول على الجنس ولا تشكاً من لم يحكم
 بما انزل الله غير مصدق ولا نزاع في كفره وفي الواقع ان المراد بما انزل الله تعال التورية بقرينة سياق الآية قوله
 وجه الاستدلال ان جليل الفضل يفيد قصر السند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصوداً على الكافر فيكون كافراً
 كافراً قوله والجواب ان هذا المحصر وعاء لا يعني ان المراد هم الكاملون في النفس بل انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر
 مقصوداً عليهم ادعاء صلباً في كفرهم فاسقون والادعاء ان لم يكن ذلك بل كان الجنس حقيقة لزم ان يكون
 الفاسق مقصوداً على كفر بعد ايمانه وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد ايمانه وقيل الايمان
 اجماعاً بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظن المحمل المذكور على سبيل الاستحالة
 حلالاً ولا نزاع في كفر مستحالة المحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو السراى من ترك الصلوة فهو ساراً وتعمه الله
 غير مستحالة ويقال المحمل ان يكون المعنى ترك الصلوة متعمداً فهو مشارك للكفار في عدم حرمة هذه وماله وقال
 الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة فقد كفر قاربه بالكفر كما يقال من قارب دخول النار دخلها قوله واخبرني
 انه يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او للاستغراق يفيد صراحة على المسند كافي قوله والادعاء
 والكفر في تعريفه يعني الكفر على العباد فلا يمكن كل فاسق كافر لم يصح حصر العذاب على الكفار
 اذ كونه العاصي معدباً من ريات الدين قوله والجواب انه ادعاء يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العباد
 على المكذب بقرينة انشار الجرح معدب مع عدم كونه مكذباً انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصر ادعاء
 بجعل عمدة بمنزلة العلم مبالة في ذلك قوله وقدر عليه نظائره يعني المراد في قوله الجنى في اليوم واليوم
 الكفر في الجنى الكامل الموعود للكفار والحصر عاين مبالة وكذلك في قوله تعال يصلها الا الاستغنى الذي
 وتولى قوله انما عبر عن الكفر انما عبر عن الكفر بالشرك لما سبى كره الشاكر من ملاحظة الآية الدالة على
 وانما عبر في الآية لا كقوله العرب كانوا مشركين تفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد البكاف
 ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفر بعد ايمانه فهو المرتد وان قال بالشرك في الولاية فهو المشرك فان تدبر
 ببعض الادعاء ان الكتب المنسوبة فهو الكتابي وان هلك في الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان كائناً
 فهو باطل وان كان مع اعترافه بنسبة النبي عليه السلام فهو عقيدته كقوله بالانفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل ان

حدي بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل اقول ان قضيت الحكمة تقتضي اذ قوله
 بايجاب حكم الله تعالى بالمشاركة والايجاب عفتي الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قولهم
 الا بالبعة قول بالقيم العقلية ان مذهب اهل السنة والقيم شرعا يجوز للشرع ان يحبس القيم ويعيق الحسن وانما قلنا لا
 لا يرد ان نقول بالاعتناء العقلية المعتزلة وهم يقولون بعفتي الحكمة والحسن والقيم العقلية منشأ الاعتناء
 توهم اهل الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل المعتزلة ايضا لانهم
 ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون اعادة عقلي له فلا يرد اي على ان قوله ولقوله لا يحتمل الا باحة
 قول بالقيم العقلية غير مسلم لا يجوز ان يكون اعدام الدايحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقيم العقلية التي هي مقتضاها
 الذم في العاقل والعقاب في اهل فلا يستلزم القول بالقيم العقلية قوله نعم يرد ان ينعى انه نعم يرد على الدلائل الشد للمعتزلة
 منوعا اما على الاول فلان انهم مقتضى الحكمة التفرقة بين المسوء والحسن يجوز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمه اخوئية
 لا نظم عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجها آخر غير الوجه المذكور من بعد يلبس في مثل اثابة
 الحسن والسيئ كوقوعه في النار قبل وقوعه للمؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية ولكنه
 عروية لله في الجنة والمخطا ط ووجبة المخطا طاما وايضا لم لا يلقى التفرقة الدنيوية كباحة دم الكافر
 وماله واسترقاقه وضرب الجذبة عليه واما على الثاني فلان لا تميز الكفر لكونها نهاية في الجنابة لا يحتمل العفو في
 نهاية الذم تقتضي العفو عن نهاية الجنابة والنجاب باقضيت الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو جوع الى الدليل
 الاول وقد سبق ترتيبه واما على الثالث فلان لا تميز الاعتقاد الذي يوجب جزاء الذي لا بد له من اثابة من دليل
 تقدير تسليم ايجاب الجزاء ولا تميز ايجاب جزاء الذي يوجب جزاء الذي لا بد له من دليل في الحقيقة قوله قد بين
 ان الضمير اى قد بين ان الضمير المنصوب في تخصيصها راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة تخصصون
 الايات والاحاديث بالصغار والكبار المترتبة بالتوبة فيعرض عليه بان هذا التخصيص كونه على كل حال
 بلا دليل مما لا يكاد يصح قوله تعالى لا يغفر الله له ولا يغفر الله له ولا يغفر الله له ولا يغفر الله له ولا يغفر الله له
 بالكبار المترتبة بالتوبة فلا المغفرة بالتوبة يعلم المشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفى عنه المغفرة وما اثبت له بل
 المغفرة بالتوبة يعلم من عاصى العتيلين بالمشية ينافيه فانه ينفيد المغفرة بعض العصاة وايضا لا يتم التخصيص بالكبار
 للقرينة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومراق بالحسنه وجواز انة عليها
 فلا يظهر تعليقها بالمشية فاما وانه لا يصح تخصيص الصغار فلا من مغفرة الصغار عامة للجميع فلا لتعلقها بالمشية المعينة

قوله والصحيح العفو للمغفرة اية اي ما ظن ان الصبيح للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الصبيح للضرب
 فيخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتلة تخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغار والكبار المقررة بالتوبة
 يعني اصفح الله انما يتجوز بالنسبة الى الصغار والكبار المقررة بالتوبة والكبار الغير المقررة بها ولا يخصصون التوبة
 المذكورة بالصغار والكبار المقررة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل على عمومها والمعنى يغفرها والشرع لم يصف الصغار
 لمن يشاء وهو التائب ومركب الصغار دون من لا يشاء وهو تركب الكبار الغير التائب فلا إشكال في اقل انه
 لا فائدة في الرجوع الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات الاحاديث فيرد عليهم الاحتراز المذكور
 بالحدود كطائل تحت فانه راجحة لم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية
 يخصصونها بالصغار والكبار المقررة بالتوبة كقوله نعم انه يترك لذو مغفرة للناس وانه لعفو عنهم وانما
 عفوهم رحمة وغافر الذنب ونحو ذلك الآيات الواردة بالتعليق يتركها على عمومها ويقولون انهم يمتنعون بالمشية
 هو اصحاب الصغار والكبار المقررة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويعفو من يشاء اي يعذب الكفل
 واصحاب الكبار والذين ما قبل التوبة ويعفو كطائفة الكبار التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغار والكبار المقررة
 بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها ولا تأمل فانه من جملة الالزام قوله ولم ان يقولوا ان جواب الادعاء المذكور
 على تقدير ان يملك الصبيح للآيات والاحاديث للمعتلة ان يقولوا ان الآية ما في قوله نعم ويعفو عن ذل طريشا يخصصون
 بالصغار رجما بل اريد الى عفو هذه الآية ولا نه ما ذكره من عموم مغفرة الصغار اذ لا يجب على الله مغفرة
 صغيرة غير التائب بل يغفرها ارشاء ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره من ان الالزام في
 الشريعة قد سرسرة في شرح المواضع من انه لا يستحق بالصغار عندهم اصلا ولما ذكره الحق الدواني في شرحه
 للعقائد العندية واما الصغار فيعفو عنها عندهم قبل التوبة ويعذبها ولذا القوا الشفاعة لدفن العذاب
 فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول الحق الدواني واما الصغار فيعفو عنها عندهم صغار المحبب عن الكبار فلا يتأقلا
 قلت لا يصح تقديم نفى الشفاعة لدفن العذاب عليه قوله انما يستطرح ذكره هنا اى انما استطرح الشارح ذكره في الجواب
 استدل بالمعتلة على وقوع مغفرة اهل الكبار الذين لم يتوبوا من التمسك للمعتلة بهذه الآيات الواردة في
 العصاة في وجوب عقاب العاصي والافلام من هذه المتنازع فيها هم اهو ووقوع المغفرة للعصاة وعقابها
 لا جوابها قوله والجواب عنها اي جواب بالمعتلة عن استدلنا لم تلك الآيات في مقام وقوع مغفرة العصاة قوله
 وقد كثرت النصوص في جواب المحراب البليغ في كثير من العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويعفو عن السيئات وقوله ثم او يوقهسها كسبوا ويعفو عن كثير وكما عفا عن النسبة الى الصغار والكبار
 المقصود بالتوبة انه ترك عقوبة المستحق وان استحقاقا منها عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبار الذين لم يتوبوا
 فتدبر اذلة المغفرة والوعيد تاريخ النزول مجهولة فحملنا بانها مفروضة فيصير للبعض مخصصا للبعض
 المذنب المغفور من بين عموماً الوعيد جمعاً بين الادلة قوله وفيه جواز احترازه بحيث ان يكون معناه اني قوله
 وزعم بعضهم جواز الاحتراز للعزلة وحاصل الجواب ان في عموماً الوعيد لا يستلزم الوقوع للثبوت لجواز الخلف
 فالخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواز الاحتراز ويكون الإشارة الى ما ذكره الشارح
 في شرح المقاصد من ان القول بالاحتياط وبطلان الاحتياط والثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالذات
 خلفاً لما عموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالمعصية كذلك مع انهم داخلون في عموماً الوعيد بالثواب دخول المجنة على ما
 قوله بل كذب ينسب الى الجماع كانه اخبر بما يكون احوالهم في المستقبل فلم يقع لهم الكذب في كلامه ثم وهو يوجب الاحتراز
 قوله اقول لعل مرادهم الخ اي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم ذا الضمير الوعيد في الكلام
 محال فيقتضيه كرهه ان يستثنى اخباره على النسبة في جميع العموماً الواردة في الوعيد متعلقة بالمشيئة وان لم يصح
 بها احتراز المعاصدين وهذا لم فلا يلزم الكذب التبدل بل يتجوز وعاد الكريم فانما يجوز ان يكون قطعياً لان جواز الخلف في
 يوم لا يلزم بيان ذلك فلا يجوز تعليقه بالمشيئة قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه
 إشارة الى ان المراد بالاحتراز في عبارة المص هو الاحتراز الوقوعي حتى عدم التجزئ بالوقوع وعدم التجزئ بعدم الوقوع
 فانه المتنازع بيننا وبين المعتزلة كالحجج العقلية فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا يخفى
 انه يمنع عقلاً قوياً بعدم قيام الدليل على اننا حجتنا بالاحتراز الوعيد ولم تجزئ بالقطع بالوقوع او عدمه
 المسئلة شرعية لا عقلية نسأل الله تعالى بها واما حينئذ لئلا شرعيها يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع واللا
 وقوع فحملنا سبباً في فعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان يجوز ان يخصص ويجوز ان يؤخذ فلا يرد في يوم
 الغاية عدم وجوب الدليل التوقيفي لا التجزئ بالاحتراز اذ لا بد له ايضا من دليل كدليل الاختيار كما في الجواز وانما المقيد
 في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع واللا وقوع قوله وما ذكره الشارح من اكد دلة الا يريد ان المستدرك
 من جوتين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة اوردوها الشارح اما
 التجزئ الاول من الدعوى في الثاني من المحصن اعني المعتزلة لا ينكر الجزئ الاول وهو ايضا قابل بان لا قطع
 بوقوع العقاب وانما نحن الغنا في الجزئ الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ثم من جهة البعض ترك

مجازاً يعني به هذا الكتاب اثبات ارادة الشارع انما يثبت المحض الاول فيه وذلك امر المحض بالكل
 فاستتم لما يتعلل عليك من هو اذهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله قطع ويقصر ما دون ذلك ليس بشيء انما
 يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب على الصغير اذ لو كان كذلك لذكر الله نعم في جنب الكفر في قوله نعم ان الله لا يهدي
 الضالين بل لذكر لا يدل على ان لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون متى شاء الله تعالى في قسم
 المغفرة اصحاب الصغار المجتنبون ولكن الرتبة الثانية انما تعلق على ارجاء الصغار والكبار قطعاً
 حصاء انما يكون للسؤال المجازاة ولا شك ان المجازاة عيزة واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعاً
 على الصغار فثبت المحض الاول من المبدع وانما قلنا ان المجازاة عيزة واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لانهم ان يكون
 الصغار والكبار على كل ما يحصى بعد التوبة ايضاً موجباً للعقاب وهو جابط بالجماع ولينظر كيف الحسنات
 السيئات مع اننا ثبت بقوله نعم ان الحسنات يذهبن السيئات وايضاً يلزم ان يكون المجازاة على الصغار
 قطعياً فثبت بالارادة خلاص المدعى فعمل المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
 المحذورات بالسيئات ثم للخصم ان يقول ان مجتنب الكبار لا يبقى استحقاق الصغار لتكفيرها الاحتساب
 فلا يثبت الجزاء الثاني من المبدع هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحقق للفضلاء هم هنا كلام لا يفيد شيئاً سوى
 الملاذ اذ كله ابحاث متناه سواء النظر وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الجزاء حاصل
 الجواب ان تكفير السيئات في الدنيا عند الاحتساب بعيد بالمشية والملاذ المحققون الكبار ما تنور عن تكفير عنهم سيئاتهم
 ان شاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة الصغار المجتنبين وانما كان بعيداً بالمشية لان الملاذ بالكبار انواع الكفر
 المتعلقة بأفوارها طبعاً فيكون الكامل فيصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما بعد الكفر من الصغار والكبار اذ خلاص
 في السيئات فلم يقبل المشية لكان مقتضى اذية اي تكفير ما بعد الكفر من الصغار والكبار امر متعينة اذ يصير الية ان
 الكفر تكفير عنهم سيئاتهم التي هي ما بعد الكفر من الصغار والكبار وهو مخالف للجماع المتفق على ان تكفير ما بعد الكفر غير مستيقنة
 بل هي ما مضت بالمشية كما هو رأي اهل السنة او بالتوكيد كما هو في المعتزلة والملاذ بالجماع اجماع الفرقين من اهل السنة و
 غيرهم والرافضة يجزمون دعوى القطع بتكفير ما بعد الكفر قوله ولوم يحمل الكبيرة المردومة كما قد قيل اذا كان التكفير مقيداً بالمشية
 فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان مجتنب الكبار عن كفر الصغار ان شاء فلا يكون وقوع مغفرة
 قطعياً وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان احدهما لا يتبدل التكفير بالمشية بل لا دليل والثاني تمام
 تكفير الصغار بالاحتساب عن الكبار لا بد فان ذلك لا ينافي كون المفهوم من الآية ارجاء المغفرة الصغار وانما هو على تقدير

بغير حاله وتحقق باسم قوله لكن لا تدل على انها لا يعني هذه الالية بمقتضى السلب بما تدل على ثبوت
 اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبار وقيل تدل على وجه نفى النفع هي الكفر فاذا استقرت النفع
 بها مطلقا ولا هذا الجدل الخلاف فاذا اثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى فيجب بحث باقي الاول فلا وجه
 جهة نفى النفع في الكفر غير معلوم من الالية وترتبة عليه يدل على الحصر فيجوز ان يكون في اهل الكبار من اخر واما
 في الثامن فلا المراد انه لا يدل عليه ولا تحقيقه لانه لا يدل عليه لالذاتية صينية على كل
 الخصم قوله ظ الالية بنفصل الشفاعة يعني هذه الالية ليست للمعتزلة من كل وجه بل فيهم من وجه لا
 ظاهر بنفصل الشفاعة مطلقا مع انهم قالوا لثبوت الشفاعة لزاد في التوافق صرحوا بالظ وحلوا عن نفى الشفاعة لغير المدعى
 فنقول انها الالية محتملة انه محتمل اى ثم الالية لا تدل على نفى الشفاعة ايضا على الاحتمال لانه لا يحتمل ان يكون
 الصغرى في قوله هذا النفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله نعم ولا يقبل منها شفاعة انها اجابة النفس العاصية بغير
 شفاعة الشفاعة لم يقبل منها فاعل الشفاعة يقبل في حقها بوجه اخر بان يجيء الشفاعة بشفاعة وما قيل ان هذا النوع
 خلاف الظ بعيد عن المقام فليس شيء لا الموجه مانع بكيفية الاحتمال العقلي وهو قولنا نيشير الى منه الدلالة
 على عموم الاشياء من سبل المدعى ان يكون الخلاص بسلب العموم لا العموم السلب لكان في المقاصد قوله واعترض عليه
 بان النفس يعني انه لا معنى لثبوت الدلالة على العموم لان النفس في قوله نعم لا تحصى نفى تلك الذكوة في سياق النفي عامة
 والصغرى في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا للعموم مرجع فيدل على العموم في الاشياء قوله ويمكن ان يقال
 انه يعني انما يلزم من عموم المرجح الذي هو الذكوة عموم الصغرى كما ان الضمير راجع اليها من حيث عمومها لكن لا
 ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان الذكوة المنفية خاصة بحسب الوضع لا نه موضوعة للفرد المبهم لذلك
 في ان ثبات وعمومها بعد النفي عارض عقل ضرورة ان انقضاء الفرد المبهم لا يكون انما يتبع جميع افراد جنس الذكوة
 الصغرى راجعا الى الذكوة بحسب معناه الوضع فلا يلزم العموم الاكبرانه اذ قيل لا حول في الدلالة وانما هو على السطح ليس يلزم
 منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح ما ان الصغرى هنا ايضا راجع الى الذكوة وهو في سياق النفي ليس راجع
 انما يكون الذكوة المنفية بحسب معناه الوضعي من لا يستلزم كما توهم الغايل الجلي لانه لا بد ان يستلزم من المعيار
 الذكوة وهذا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم لانه عرض له العموم بواسطة
 امر خارج وهو النفي كما نص عليه المشار في التكميل وقصره بذلك المحقق من شأنه حمزة بن ابي الحسن قال الغايل
 الذكوة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان الذكوة المنفية عامة بحسب الوضع قال صاحبها

في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له عند النكرة التفتية من المعاصر نحو اكل الشاة
 وليس ينبغي ان مراد المحشى انها خاصة بحسب الوضعية الشخصية وهو لا ينافي كونها عاماً بحسب الوضعية النوعية المجازية ضرورة
 اجمالها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق التفتي والوضعية في تعريف العام اعم من الضمير والنوع في شتم النكرة
 التفتية ايضا صرح بذلك الشارح في المتكلم فارجه اليقائنه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل انه اي نعم لو قيل
 في عدم الدلالة ايضا على عموم الاستحسان الضمير لوجه الى النكرة فوقع الضمير في سياق التفتي كوقع النكرة فيه
 فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعته فيعلم ذلك الضمير كليم النكرة لم يبعد جدا
 ولعل هذا هو مراد المعترض ان عبارة لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجح الى النكرة لا يحجب
 ان يكون نكرة فانه اختلف بين النخاة ان الضمير الراجح الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله
 عدم للمعنى بالنسبة الى الضمير يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى الصغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم لانه اذا لم يجنب الكبيرة
 كان مستحقا للعدا ب على الصغيرة ايضا فتركه بكونه كالمعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه عدم معنى العفو
 بالنسبة الى الصغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قاله المعتزلة في بيان الشارح غير تام وما قاله لفاضل المحشى
 من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا يستحقاق بالصفاء ثم مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواظف
 ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدل به هو طوقه فتأمل لعل وجه التامل غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم
 فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب فيه نعم ان العذاب
 عندهم مضرة خالصة لا يشوبها نفع الخلة ولذا جعلوا احرار الكافر بعد جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيمنع ظ
 الجواز فيه اجزاء الايمان هو الحق - راجع تخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الخير
 وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على امر قوله وصفي هذا الاستدلال على العمل لانه على تقدير تناول
 العمل بالدين ان يكون مغفرة الدين لا يرد عليه وحملوا الصالحات من ايتان ادا مروا وتركوا المنيات كانت لهم
 جنات الفردوس ومن لا يدخل مرتكب الكبيرة فيحكم الآية لانه غير تارك المنيات بخلافها اذا لم يتناولها فاعلم
 بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كما يفيد دخول مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال
 قوله تعالى لا يدل على عدم خلود من لا يعمل لا يجوز ان يستدل بالآية على تقدير عدم تناول ايضا غير تام
 لانه لا يرد على عدم خلود مرتكب الكبيرة بل لا يرد على غير الايمان للترتب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات
 ثم يدور مذهب غير الاعمى خلود جميع أهل الكبار في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اذ لا يرد انه

يجوز أن عذاب الكافر شديد بالنسبة إلى عذاب مرتكب الكبيرة وإن كانا محمولين في النار فلا يزيد الحجر على
 الجارية قوله وهذا الدليل الرامى إى منه على هذه المعترلة القائلين بالحس والقبح العقليين والافضل اهل السنة
 تصرفه تعالى لا بوصف الظلم لأن الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا هو في حقه تعالى لا الكلى ملكه وعلى
 وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون احسن الموضع وان خفى
 وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الرامى فلا حاجة الى دفع اليراد السابق الى قوله على الاطلاق
 مرغبه في تقدير الشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والله لم يكن مضرة حاله قولهم لا
 الخلوصله اى لو ان الخلق من شئ انب النعم لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر
 فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قولهم منع اى يمكن منع قبل الخلوصله ايضا
 لكن هذه المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبار في النار وخلودهم ومنع الخلوصله لا يستلزم
 الدوام لا يقال منهم الدوام موقوف على منع الخلوصله اذ كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ان الحكم
 ان لا يخلق الله تعالى للعاقبة العلم بذلك المنقضاء فلا يحصل له فرع كذا في شرحه للموافق قوله لكن خلودهم استدلوا
 لدفعهم انه اذا كان الخلود بمعنى الملك الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون وامر الكفار
 في الثلاث قطعيا ووجه الدفع قوله لاحتمال ان يكون له ان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاوة الفعل
 لكن الاحتمال المرجوح لا يمينه الاستدهاد واما ما قيل من ان اليمان في قوله نعم النور لك واتبعك الازمان
 وفي اليمان الشرعى والكلهم في اليمان اللغوى فيه دفعه ان اليمان الشرعى بعينه اليمان اللغوى قال في شرح
 المقاصد اليمان فعال من اليم بفتح ورة او التعدي باللام بحسب الاصل كان لصدق صار ذا من
 ان يكون مكن وباء او جعل الغير اسما من التكذيب والخالفة وبعدي بالباء واللام لا اعتبار معنى الدعان و
 والاعترا كقوله نعم من الرسول بها انزل اليه صلى الله عليه واله والاعتبار معنى الدعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن
 اننى كلامه فعلم ان اليمان متبع بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح معنى قوله يعنى باللام ويتبع بالباء انه متبعدى
 باللام باعتبار معنى الاطمان بانباء باعتبار معنى الاعتراض فاقبل النخلة في جعل اليمان متبعدى بالباء للبيضاء
 حيث قال تعلق الباء باليمان باعتبار معنى الاعتراض ليس لشيء قوله اى يحصل فيه مسببة الصلابة يعنى لفظ
 مصل من المعنوي والمعنى ليس حقيقة الصلابة اللغوى يحصل في القلب كون الصدق مضمونا الى الخبر
 والخبر ويعمل بثبوت صدق له ونسب له مر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للتمكارة والجهالة دون التصديق

المقابلة للتكذيب والادكار المفسر بكونه يدان انما لم يجعله من المصدر الذي للفاعل بمعنى نسبت كقول
 بجزى اي لانه مستلزم الادعاء بان هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق
 د الصعبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي اخلية في الصلوات في التصديق المنطقي
 اشار الى انها اخلية في التصديق ووزان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة للجبرية تصور وان
 المنطقي بعينه التصديق اللغوي لذا فرئيسهم في الكتب الفارسية بكونه يدان في العربية ما لم يخالف التكذيب
 ويؤيد ما اوردته السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المحيضي المنطق انما بين ما في العرف واللغة و
 هذا قال الشارح في التمهيد في العلم ان كان ادعاء النسبة فتصديق ولا فصور وعند بعض المدحرجين وهو
 الشرعية ان تلك المعرفة اخلية في التصديق المنطقي فالصورة الحاصلة من النسبة التامة للجبرية تصديق
 قطعا وان كان حاصله بالتصور الاحتياري حيث يستلزم الادعاء القبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن
 كذلك كقولهم بصر على شيء فاعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس تصديق لغوي والتصديق اللغوي
 عنده احضر المنطقي هذا لاجل الكلام ونقصيل في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان لم يقين
 العلم خاليا عن الادعاء والقبول كما بعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله نعم الذين اتيناهم
 يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال محمد وابها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلا قوله هكذا حقيقة بعض المتأخرين
 بمعنى كون اليقين الخالي عن الادعاء حاصله للسوفسطائية كما حقيقة بعض المتأخرين وهو الشرعية واما الشارح فهو مغم
 حصول اليقين بد ولا ادعاء في غير عدم حصول الادعاء القلبي للسوفسطائية وانما ينكرون عندا قوله صرح
 بذلك رئيسهم ابراهيمية قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان بن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا
 التصديق التكديبي قال في كتابه المسمى بالشرع انه على دال منقروا وكونه سبب في فهم كرون ودر يافزون
 وانما يابى تصور حواضد ودر كرون ودر يافزون ان تصديق حواضد قوله ان قلت يلزمه اي اذا كان التصديق
 عندا بن سينا هو اللغوي المعبر عنه بكونه يدان يلزمه احد الامرين اما ان لا يربح بين الشك واليقين كما حصل لبعض
 الكفار في الضور واما عدم انحصار تقسيمه العلم الى التصديق والتصديق الحرج بين الشك واليقين انهما وكلاهما
 بطر بالضرورة قوله قلته ان يمين حصول اليقين اي معنى البقصر فاعلم اذا كانت فادته متحققة وهو مما لا يلام
 حصول اليقين بد ولا ادعاء وان كان للسوفسطائية وخوفا يقينا بدون الادعاء فان يدعي وجود العالم الا انه ينكره
 باللسان عند استكبارا قوله فيهما بحث وهو ان المعنى اللغة حاصلة ان كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكونه يدان

معنى التصديق المنطقي والحال المانع المبرر عنه بكونه يتوقف على المنطق عام شامل للظن الجاهل ايضا بالارتفاق
 لان المنطقيين يقيمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل في التكو والتصدق بتقسيمها حاصل
 توصل بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجاهل الى المتالف من المشهورات
 والمسلّمات ومنها القياس الخطأ والمتالف من المقبولات والمنظونات ومنها انقياس الشئ الى المتالف من
 المحلّات حلوم بذكر التصديق المنطقي عالم يشبه التمثيل لهذه الاجزاء وذلك قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد
 قال انما المقصود ان الايمان تصديق بان الموصوفات بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بكرويدان وستاد استن ونافذ
 التوقف والنزود قوله ولذلك يكفي في باب الايمان اه اي كاحل للمعنى الذي يعبر عنه بكرويدان امر قطعي يكفي ذلك
 في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد المحرم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتمل تأخره الى اعتبار كونه قطعيا
 الغايل المحشى المحي انه امر متين والمنطق القطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ثم نعم قد نص على ان
 الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه بشرائط منها كونه امر اقطاعيا واما كون التصديق المنطقي امر يقيني فلا يذكر
 الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اوله فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر
 عنه بكرويدان صنف للتزديد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه بشرائط
 منها كونه امر اقطاعيا محال لما ذكره الشارح في التكويم في باب المحكوم به من الجاهل بالايمان منناه اللغوي انما هو
 في الموصوفات فمعنى التصديق هو كذا يعبر عنه بالفارسية بكرويدان وراست كودستن وهو المراد بالتصديق الذي جعله
 المنطقيون احد متين العلم على ما صرح به في تيسيرهم وحيث حصروا اختصاصه في الموصوفات جعلوا التصديق المعبر في الايمان
 التصديق المنطقي تاما لانه من جزاء الاقدام واما ذكره الغايل المحشى من ان القول بان المعبر في الايمان هو اليقين
 محل نظر قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطئ منه احتمالا لا يفيض حكم اليقين في كونها تاما
 حقيقيا فاني ايمان اكثر العلوم من هذا القليل فمدفع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجاهل
 قولهم العلماء كلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطئ منه احتمال المشتبه في كلام
 قوله اشار الى ان الكفر بغيره انما ذكره هنا على الفلأ ذكره في شرح المقاصد فان قوله كذا واجل في اسم كافر
 ويجعله كافر لا يشير الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق صفة في شئ
 من امارات التكميل في الظن حتى اجراء احكام الدنيا لا فيما سمي وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد
 ذلك التصديق غير مقيد وانه غير له عدم وبوافقه ما او ورده الشارح في رسالة في محقق الايمان كذا في النقص

للمشارع اذا فرض حصوله مع التصديق بحيل اعادة التكميل فيلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة بعد
 انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاقي والتحقيق بقوله يجعله كافر ان يجعله
 وبالله تعالى وتوיד كما في بشر المواقف من البهجة للمضم بالاختيار يدل الظاهرة على انه ليس بمجدوق ومخبر
 حكم بالظن فلذلك حكى ان ايمانهم لم يعلم ان الله تعالى ان اجري عليه حكم الكافر في الظن قوله قد الكلام في ايمان
 مطمئن بالامان في الكفر فالبشر وبالله تعالى ان اجري عليه حكم الكافر في الظن قوله قد الكلام في ايمان
 الحقيقي في الحكم يعني ايمان اطفال المومنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان
 احدا بويهم ايمان الله ولا حوقل هذا مناف لما ذكره المشار فيه بعد من الشارح جعل المحقق الذي لم يطر عليه
 ما ايضا في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعلم من ايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانما خبره بان المفهوم
 من كلامه المشار الى الشارح جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا يجعل غير المحقق في حكم المحقق والكلام المذكور
 صريح في ان الكلام في ايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعلم من ايمان الحقيقي والحكمي قوله
 هذا مناف لما عليه التكليم من النوم في بحث لا مما عليه التكليم وهو ان يكون صدق ذلك الاشياء ابتداء
 لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة في اليقظة على تقدير التسليم فتجاء عليه اعلم على ما ذهب اليه الاستاذ في
 عليه قوله عليه السلام تنام عين والارباب قلبي فتأمل قوله والذهول في حالة النوم والغفلة يعني الالتهام
 في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال هي حال النوم والغفلة انما هو حال الالتهام
 بعد ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لحال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي
 ان يكون بنفسه حاصلا قوله واما حال الحصول فليس كذلك اذ قد ما يتوهم من ظن الشارح الالتهام انما هو حصول
 من انه يدل بظهوره على الالتهام عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك انما المنقضي
 تلك الحالة الالتهام عن النفس المتكلمة وحاصل الدقة ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الالتهام والتمسك
 عدم الالتهام والغفلة وهو حال الحصول فليس الالتهام كما في الجواب قد بين هل منها كما اذا كان التصديق حاصلا لم يلاحظ
 يلتفت اليه فيكون ذلك لا يراه عن قدره بل هو عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصد ان المقاض الحشوي لكن الظن عدم
 الالتفات الى ما حضر في القلب هي بوجه لا لغة ولا عرف انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نفس الشارح في التوهم ان الالتهام عبارة
 عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند الفعل بحيث يمكن ملاحظة ما اي وقت شاء وهذا صريح في ان علم
 الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل سمي ذهولا قوله ولذلك لا يلاحظ الشارح جعل المحقق الذي

لم يطر عليه ايضاً في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر على حق الله تعالى مع ان الاقرار جزء من مظهر الايمان والكل
 لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافياً فمعنى لاحتمال السقوط قلت معنى احتمال السقوط
 انه يجوز صدوره الثاني في له عند الاحتياط والاحتياط في الصدق فانه لا يحتمل اصدقه قوله على الا ما ادى امام محلة قربة
 وبلادة ليجر على الاحكام من بحر الحجة وحرمة دمه والصلوة عليه المذنب في مقابر المسلمين المطالبة بالعشر
 الزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركناً اذ ذكر في شرح المقاصد فعل هذا المذهب من مقتضى بقلبه ولم يتحقق له
 الاقرار باللسان في عمر مرة لا يكون مومناً عند الله تعالى ولا يستحق جوار الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف
 ما اذا جعل اسم الصدق فقط فالأقرار من اجراء الاحكام عليه فخط انتهى للمذهب بالخير موافق لما في الحديث
 يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لا يلتزم على الرجل يعني ان ههنا مطلبين الاول
 ان الاقرار ليس جزء من الايمان الثاني انه الصدق في غير ما الاول فذلك لانه النصوص على ان محل الايمان
 هو القلب لا يكون الاقرار ذلك هو فعل اللسان داخل فيه وما الثاني وهو انه الصدق كما سائر ما في القلب
 من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فاجوبه الاول اتفاق الفريقين
 على انه ليس من الصدق والثاني ان الايمان في اللغة الصدق ولم يعين في الشرع لمعنى اخر كما عيّن لفظ
 الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا
 باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالادمان خطأ بايما لا يفهم
 الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامثال له من غير استفسار وبيان مع ان من استلزم مثل من عبادته استفسار
 ولا توقف الايمان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين بفضل بعض المتقدمين بهيت قال النبي
 عليه السلام لمن سأل عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث فذكر لفظ تؤمن تعوليداً على ظهور
 معناه عندهم الثالث البطلان في الاصل فلا يصار الى ان يلا دليل وههنا لا دليل ولا صانع وفكر يا في
 على معناه الصحيح الذي هو الصدق قوله ان قلت يحتمل ان يراد به يعني ان مكالة النصوص على محل الايمان
 الشرعي القلب لم يجوز ان يكون المراد بالادمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل
 الايمان اللغوي القلب ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي في قوله
 كمنزاع في الايمان اذ يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام بخلاف
 الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الجزئية فما نظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنسبة

نفس المعنى منقولاً يدل على ذلك البني عمدين متعلقة دون معناه فقال ان توصي بالله وعلائكة الحديث
فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي هو التصديق مطلقاً يكون مجازاً ان المعنى المنقول عنه مجاز
عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في
الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايان الواقف في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله
يرد عليه انه يحتمل ان يعنى ان لا يستدل هذا الحديث غير تام لا ينبغي ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل
جزء الايمان انما هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه علم انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبيلزم
انتفاء الايمان فيجوز فله ولا يكون دمجاً في قوله والنصوص معاصرة لذلك معناه ان النصوص
معاصرة لكون الايمان مجرد التصديق القلبيلزم لكون الاقرار بشرط اجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول
وهذا الحديث لثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم الايمان استكمال الكرامة بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا قول
اللساني فيكون معناه الحقيقي هو لا قرار امر احزاننا يتم اذا ضم الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي لانه هو التصديق لللساني ويرد عليه على هذه المقدمة اعدام النقل مما كان النصوص المعاصرة دالة
على انه امر قلبي فيكون منقولاً الى التصديق القلبيلزم وانما خبرنا به لوقوله في الشارع فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق
انه بانه انما ادخلتم ان ايمان هو التصديق ونفيم الفرق عن المعنى اللغوي وجعلكم ان تجعلوا الايمان عبارة
عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يريد ما ذكره المحقق قوله ويرد عليه ليس
المعبر عنه يعني انه ليس المعبر عنه الكرامة في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون اللفظ بكلمة صدقة سواء
كان صملاً وموضوعاً مشي التصديق الى مصدر النبي في العرف واللغة بل المعبر عنهم في الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق القلبيلزم من غير يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معبر في الوضع الشرعي
واللغوي للفظ الامة ان لا شأن لللفظ بكلمة صدقة من حيث دلالة على التصديق القلبيلزم مصدر
للصحة والعرف واللغة بل اذية وان لم يحصل له التصديق القلبيلزم فيظهر ما قبله اي اذا قلنا ان معناه
اللفظ الدال على معبر عند الكرامة انه معبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامة انه اذا عرفت ذلك
ادخل الدليل لولا انه على التصديق القلبيلزم ولا معنى كاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ
الغرض من عبارة الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علماً على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققاً لا معنى
كاعتباره مع الكرامة يعبر عنها ويجعلون المقول المصدق مومناً وانما قلنا بطل ما قيل ادخل ولا يحتاج في ادخال

فإن الواضع لما عين لفظ اليمان الملفظ الدال على التصديق العيني مطلقا يجب ان يكون الملفظ بنى اللفظ
صومنا لغة وشرعنا سواء محقق مدلول ذلك اللفظ منه او لا ويمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع
انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لم اعتبارها في حق الاحكام الا تقريرا ^{سبوتا}
من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتبارا لها عند عدم المدلول في حق
الاحكام عند الكرامية لان مقصد الواضع من اعتبار الالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك محققا يكون اللفظ
بنى اللفظ الدال مع عدم المدلول غير نكرة التلغظ باللفظ المحمل وللوضوع لمعنى آخر فلا يجزى عليه
التي تجزى على التلغظ بذكر اللفظ محقق مدلوله قوله قالوا الا تايبيل لقوله نعم الا اقول الكرامية من اضر الا كما
واظهره الادغام يكون هو من لغة وشرع التحقق الملفظ الدال على الذي وضع لفظ اليمان بان انه اذا لم يتحقق
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الا هو مقصد من اجتناب دلالته واما قوله ومن
اضر الا دعاءه فلا فائدة استدراكه في التأييد المذكور قوله ليسي يطلق لفظ المومراة اي ليس المراد بقوله
ليسي مومراة انه يطلق عليه لفظ المومراة لتحقيق مدلوله المعنى كما يفهم من العبارة والاسم ان يكون
مدلوله لغة هي الا قرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المومراة لقيام دليل اليمان الذي هو التصديق بالقلب
كما يطلق الغضب ان الغضب على سبيل الحقيقة لقيام الدلالة عليها اثارا اللازمة للغضب والفرح قوله
وفي المواضع ان الاقراره قال في الموافقة لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع في انه
يترتب عليه احكام اليمان وانما النزاع فيما بينه وبين الله نعم ويفهم معونة كلامه السابق على هذا اعني
قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ اوهذا اللفظ لانه لغا على معناها انه حقيقة في الاقراره لا
يقال العلم صحيحون الا هذا الاقراره اصرح في الحاشية السابقة بان المعبر عنهم اللفظ الدال اسوا
تحقق مدلوله ولا غير واراد كما لا يخفى اللهم الا ايقال كما لا يخفى ذلك قوله هذا مذهب الرافضة نعم الرافضة
ليشترطوا في المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار به ايمانا وعند القطار لا يشترط معه التصديق المكتسب
بالاعتبار قوله لا اضر على الكرامة لا يتوقف كرامة الكرامة من ان اليمان هو التصديق اللساني محال فاما
عليه الجحاح وهو الحكم بانها من صدق يقينية ولم يتحقق له الاقرار بانها قوله لا على المصداق اي ليس جاحا
ومناجبة على انهم من اضر عن المصنف حيث جعل الاقرار خبرا ومن اليمان فانه مخالف للجحاح المنفصل
على ايمان المصدق انكم يتفق له الاقرار فاما قلنا انه ليس جاحا عليه المصداق لم يجعل الاقرار ركنا لازما

لا يخفى السقوط اصله حتى يكون مخالفا للاجتماع على قول المشايخ ايضا صريح في نه لا يخرج على الكرامة قوله كما
 في قوله تعالى ينزل الملك الروح على الملكة مع انه داخل فيهم لقطبها شأنه كانه ليس اخلا في
 جنس الملكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا اخر عظم
 خلق الملكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس محض فيه قوله كان
 الشرط لا لتعليل المزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالامان الذي هو عبادة الله عز وجل
 مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه كل جزء الشرط ايضا قوله لا يتصور في غير عصر النبي
 باختتام الوحي وتمام الفريض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثر له بحسب كثرة
 متعلقاته اى امور متعددة مرجح وجود الايمان بها فان المؤمن بالامان الاجمالي اذا علم فرضية الصدوق
 عليه القبول بها ثم اذا علم فرضية الصوم بحسب عليه الايمان بها ايضا وهكذا متعلقات الايمان بالتفصيل متصلة
 بحسب العلم بها فرائد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق
 واحد متعلق امر واحد وهو ما جاء به النبي عليه السلام قوله وان لم يتكرر بحسب ذواتها لبعث اختتام الوحي امر
 معدود لا زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فليتأمل وجه التماثل والتكرار بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي
 الى التفصيل وهو لا ينفذ الزيادة وانما يفقد كمال الاجمالي لا يرى ان يحكم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمالي كيقال
 انه علم رائد على الاول بل لما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات مستمرة بذواتها كما في عصر
 النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها الاحمال كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان
 حاصله اى قد يتوهم ان حاصل ما قيل من النبيات وما الدوام على الايمان بزيادة عليه هو ان الدوام على
 العبادة عبادة اخرى ائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر رائد على الايمان وهذا ليس بشيء بل
 النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد او لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فالله وام على التصديق غير نفس التصديق
 وهو قوله وقد يفرح بان اى قد يذهب النظر الى كونه بان المراد بزيادته الايمان انه سينبذ اعداده
 المتجددة التي حصلت بتجدد الزمان ولا شك ان علم البقاء كينا في الزيادة هذا المعنى اعني الزيادة
 بحسب العبد برده عليه ان النزاع في حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان امر لا يكون له الدليل بحسب
 لا يخفى له في زيادة ذاته وحقيقته وهو قول كونه منزها عن الخواارج هذا صريح في ان الاحتمال مطلقا جزء
 من الايمان عند الخواارج والعلاوة عند الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند المجباني وهو موافق لما في

المتأصل حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الإيمان اسم الفعل القلب والحواس على ما يقال أنه اقار
 باللسان وتقدر على المحمان وعلى بالدر كإضمار تجعل تارك العمل خابعا إجمارا بخل في الكفر واليهود
 الحوارج أو غير أخلاقيه وهو منزلة بديا المنزلة. واليه ذهب المعتزلة إلا أنهم اختلفوا فذهبوا على أبي
 هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي هاشم وعبد الجبار وبني الحوارج فعل الطاعات واجب
 أو مندوب انتهى كلامه لكننا قلنا في شرح المواقف حية قل وقال قوم أنه على الحوارج فذهب الحوارج و
 العلا في عبد الجبار إلى أنه الطاعة بأسرها وذهب الجبار وأبوه وأكثر البصريين إلى أنه الطاعات المفروضة
 فإنه يدل على أن الإيمان عندهم هو الالزام فحفظ والله أعلم بحقيقة الحال في المذهب الجبائيين كما هو على
 أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمير كأي بكر وعمر رضي الله عنهم بقوله فأقول له فإني أعتقد أنه إذا كان الإيمان
 محقيقة الإيمان فيكون قبوله الزيادة أمر ظاهر محل بحث لا انتفاء الجزع ليستلزم انتفاء الكل فلا منزلة على
 كل أجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بل لا يكون نقضا نا قوله قلت لو افل ما يقع إلا حاصل الجبار أن على
 ليس مما جعله الشارع جزءا من الإيمان حتى يبقى بانتفاء بل هي نعم جزء منه أن حدثت فالمرحوم جلاله عما في أيها
 هو التصديق والقرار وإذا وجدت كانت دأخلة في الإيمان فيزيد الإيمان على ما كان قبل الإ
 قوله أنه طاعة لا يضر عنها أي أنه طاعة شاملة لجميع لطاعات التي ياتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا
 العلا وعبد الجبار قوله أو واجب لذلك أي واجب شامل لجميع الواجبات من الأفعال والتروك وهذا مذهب
 الجبائيين قوله فإن التكليف بالشئ أهـ فإن التكليف الشئ بحسب نفسه يقتضيه أن يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق
 به القدرة الخاصة كالضرب بالمعنى المصدركم بخلاف التكليف بالشئ بحسب التحصيل فإنه يقتضيه أن يكون تحصيله مما
 بالقدرة وذلك ما يكون السبب القضية إليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدرًا أو لا وقد يكون الشئ باعتبار أنه غير
 مقدر باعتبار تحصيله مقدورًا كالسنخ والتبر والقيام قال الشارح في مسائله في خصوص الإيمان راجع إلى اليمين لا يكون
 المأمور به اختياريا ومقدرا أن يكون هو نفسه من مقولة الفعل على ما سبق إلى البعض إلا وهما بل أن يكون المكلف
 متحصلا ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الأوصاف والهيئات كالقيام والعقود والكيفية كالعلم
 والنظر والأفعال كالسنخ والتبر وغير ذلك وإذا انقضت لكثير من الواجبات وجدته بهذا المثابة فانت
 اسم للماهية فخصوه التي يكون القيام والفعل والافعال والحواس ولا يمكن العبد من كسبها وأخرها هذه
 لا يكون الواجب المقدر للثابت عليه الشرع أو نفس ذلك الشيء إذا تاهلت فإس الطاعات وأساس العبادات أغنى الإيمان

هذا القبول فانه مقصور بالصدق المعبر عنه بالفارسية بكونه يدان ويأمر واستثنى الاستثنى
 المقابل للصدق ولا يخفى في هذا المعنى من مقولة الكيفية دور الفعل ومعنى كونها بيان من كمال الاعتدالية
 يحصل بختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتشخيص على ما عرفت قوله واما جعل التكليف بالايان والحر واما الجواب
 عن الإشكال الذي ورد في المشارع من ان المأمور به لا بد ان يكون اختياريا والصدق من الكيفيات على ما
 ذكره الرمزي من ان التكليف بالايان تكليف بالنظر الموجب له لانه مستلزم له بحجة متلزمة تخلفه عنه فالخطاب
 اشرف وانما يخلف الظاهر بالمسئلة لانه يجب صرفه بالتأويل الى السبيل كان المقدرة بالمسئلة تتعلق بهذا الجنب
 وهذا لكن بمر ما يقتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدور له الذي هو ضرر النفس
 قطعاً فهو عدل عن ظن قولهم معرفة الله تعالى ولجبة اجاب وقوله نعم امنوا بالله قوله والحج ان النظر على
 تأييد جواب المشارع بما ذكره الامام الرازي اي المحقق ان العلم النظري وهو المحصل بعد ترتيب المقدسات
 كالايان بمقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يعتقده نقيض ذلك العلم عند القدر عن النظر
 لان موجب النظر اذا غفل عن النظر يمكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظر مقدور للبشر فلا يقسم التكليف
 بسجلا والضرر فانه لا يمكن ان يعتقده نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكماً ايجابياً
 لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقده السلبي اي قوله في حيلانه ان المراد بكونه مقدوراً انه مقدور بحسب قصد يكون
 حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان سبب بختيار الصدق الى الخير والخير ان المصدقين هو العلم اليقيني الذي يحصل
 مباشرة اسباب المعرفة اليقينية نعم من ان يكون خاضعاً بالاختيار او كمال الصدق عند نوع المعرفة اليقينية
 كالمعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة اذ لا واسطة بين التصور والصدق فاذا لم يكن اذ لا
 المصدق يتكبد اذ لا يتصور قوله قلت للصدق اذ لا يفهم اذ لا بعض المتأخرين قوله ان المصدق اختياراً ان
 الصدق المعتبر في الايمان هو عند نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور السائل المعرفة اليقينية الغير الاختيارية
 فاشكال قوله وليس مختاراً عند المشارع والخيار عند ان المصدق في الايمان اللغوي والمنطق واحد وهو العلم
 الذي يعبر عنه بالفارسية بكونه يدان لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الادعاء الذي هو
 اختياراً في العلم ان كان ادعاءاً للنسبة فتصدق او كاعتقاده وهذا محتمل كما في تفصيله في مشرح المقاصد قوله
 يستلزم الاتحاد المطر وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم موطن قوله فتأمل وجه التعارض
 كما لا بد وهو المنوع والافتقار مطلقاً سواء كان بالجراس او بالقليل والصدق يتفق فانه الحق والقبول

بل هم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاسسلام والاعتقاد والنفية والتمرد والاباء والعناد والتضديد على خاص وهو القلب واللسان وتجاهه واما التسليم فانه علم في القلب واللسان الجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وتوك الالباء والجود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والاعتقاد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرينة لوطه يعنى ان كلمة غير ليس صفة بل هي لاستثناء واستثنى منه احد المؤمنين الا اهل بيت المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجان يتحدان بآثار الاسلام وقوله واما قلنا الخ اي انا قلنا ان التقدير لك لفظ لا يلزم الكذب وليلا ثم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فاجدا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فاجدا من اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك الفترة وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه فيكون التقدير فاجدا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملاجا لكلمة فان ابطها بيانية فيدل على ان الذين مجنبين للبيت والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكذب لتقليل محل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خالصا وهو قوله ايلا ثم لتقليل ما يكون المراد بالبيت اهل البيت والجمع لتقليل لقوله واما قلنا كذلك فان كان تكرار اسم التعليل مشعرا يكون كل منهما وجهام مستقلا لان قوله لكثرة البيت والكذب لا يدل على المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليلا ثم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجهام مستقلا في اثبات التقدير المذكور واما قال ليلا ثم الجوارح يكون كلمة مرصلة لمقاييس مثل الايتان كما انما من المسلمين في ذلك ما ذهب اليه اخفش والكوفي فانهم يجوزوا زيادة من في اثبات الخ قوله تعالى يغضوا من ابصارهم لا يصبرهم هذا وقد قال الفاضل الجلي في الكلمة مرفى الية للتبعض وهو كانه قلة تدبرهم انهم يصلم اطلاق مدحها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الرازي عن عشرين من اهل اهلهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فيتمضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم في مبنية لصحة اطلاق المحجور على العشرين وغيرها وهذا كذلك لانه يصح اطلاقا على اهل البيت وغيرها واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الية على الاتحاد بحجة لا يحتاج فيها الى هذه المكنونات ولا يرد عليه اعتراض الا في ما يقال ان الظاهر قوله من المسلمين صلة لقوله فاجدا من غير رعاية لقواصل الفاضل الية فاجدا من المسلمين غير بيت فله كان المسلم هم ان خص لم يصح لان الحكم انما هو باخر المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاجدا من كان بها من المؤمنين فلا معنى لغنى وهذا ان تسوكت وجد

والوجه خصا عن المسلمين لا يدل على الحكم بأخواب المومنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدقة ليكون الحكم
بالأخواب وعدم وجوب سبوي بيت واحد على جنب واحد قوله واعترض علينا الاستثناء اه يعني هذه
الاية على تقدير حملها على الاستثناء ايضا لا يفيد كان لفظ الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لحوار
استثناء البعض من اعم كما في قولنا اخرجت العلماء فلم اتك الى بعض الخفاة فانه يصح مع الجمع ان البعض من العلماء
قوله يستدل بقوله اه اي قد يستدل على اتحادها بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه فلما كان
الايما غير الاسلام لهم ان لا يكون مقبولا مع الاجتماع منعقد على الايمان بمقبول من طالبه قوله ويد
عليه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام ان يكون الصلوة والصوم والزكاة
وغير غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه هو ظاهرا للمراد للمغايرة بحسب المصدق والمعنى ومن يتبع ما لا يصح
عليه الاسلام فلن يقبل منه فمحمّل ان يكون الاسلام اعم من الايمان وبكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه السلام
لكنه لخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد سمي فانك لا تحكم به ^{بطلب} من
الكلام بتبعية كان مرادك ان تتلخص ما لا يصدق على العلم الشرعي فهو ساء والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذكر
غير اعم لا يستلزم ان يخصص فانك اذا قلت غير الجوار من موم لا يستلزم ان يكون الانسان موموا قوله اي انما
ارسله فمما يرد على عبارة الشارح من ان قوله في امره او نواهييه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الامور والنواهي
من جملة الاخبار وذلك لاختلاف الفساد وحاصل اللفظ المبرج بالاختبار والارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامر
او نواهييه وبقوله الاخبار على معناها وانما جعل الامور والنواهي اخبارا لاستلزامها لمراد من الشيء ^{بمضمون}
الاخبار وجوبه والنهي عن الشيء ينقض الاخبار عن تحريمه قوله واذا استلزم التصديق اه اي التصديق بالوحيية
يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان ثبت كونها احكاما فلا يرد عليه بعض الكفار
كانوا يصدقون بالله ثم مع انهم لا يصدقون لسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكاما لله
عندهم قوله فبينما تناقض ظاهرا ان كان الاسلام مستلزما لايان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لا الزم
يفتقر للزوم فلم انهم لم يريدوا اتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التناقض بحسب المصدق قوله الاول يقال
اه حاصله انا لا سلم ان الية صريحة في تحقق الاسلام بدهن الايمان لا للثبوت هو القول بالسلامة وهو
يستلزم تحقق ملوكه فيفسد الامر لان الية لفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال ببدل قولنا اسلمنا
امنا بان يقال قل لم توموا ولكن قولوا امنا وجه الاولوية ان في جمل البشائر صريح لفظ اسلمنا عن معناه الشرع

الحقيقة الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليك ان
اللفظ يدل على المنع من قوله امنا وتبدل به باسلنا فنوكا والمراد هو القول بالاسلام لكان للناس ان يقول
امنا وايضا لا صحة اقامة امنا مقام اسلنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك
على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل الناس سح ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله مع
في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله ان الاسلام هو الالف نقيض الخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل قال
الاعراب امنا معارضة في المطا على اتحاد الايمان الاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان اولكم وان دل على الكفا
ولكن عندنا ما يفيقه وهو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الا يهتف نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير
الثانية ان دليلكم وان دل على الاسلام هو الالف نقيض ولكن عندنا ما يفيقه وهو قوله عليه السلام ان يهتف
حيث جعل الاسلام مرافعا للجوارح هذا لكن يرد عليك المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل اقا
الدليل على المقدمة المذكور فالظان هذا من تلك المقدمة يعني كالم الاسلام هو الالف نقيض لاقوله
عليه السلام اة قوله وقد يقال اذ اشترط اة اي قد يقال في جواب الاحتراض الثاني انه اذا اشترط في الشهادة
التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر الحديث على ان الاسلام لا يفتك عن التصديق كاعتناع
تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سوال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الاخر
نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية يفتك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بطل على
ما مر قوله وليس شيء اة اي ما يقال ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على ما صرح به
الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مومن مسلم وكل مسلم مومن على تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت
الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلا التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال فان النزاع انما
هو في تحقق الاسلام بدو الايمان واما تحقق الايمان بدو نطقه لم يذهب اليه احد فلاحاجة الى بيان قوله على
فيه غفولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه غفول عن دل على توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه اعني قوله
وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يراد بالتصديق لا يستلزمه اقول للوجه ان يقول من ذلك استلزام
حقيقة التصديق والتعبير هو عن الاسلام للبالغة فيه شائتم في كلامهم على ما مر في بيان قوله اة هو
لا غير فلهما عن وجودها وجودا حلا يكون غفولا وعنه كاع الكلام السابق قوله من كاجماع اى اجماع الدلائل على
البحينة واصحابه انما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي

عن المشافعي المروي عن ابن عباس ان ابي خلد له استثناء قوله انه المضي والمراد به يعني المراد العبر
 في الامار المجزئ والكفر للمهلك والسعادة للمعتد بها اي التي يترتب عليها الخلود كذلك في الشقاوة للمعتد بها انما
 بالخاتمة فان مختم بالخمر فهو من سعيدة الا فهو كافر وشقي وليس المراد ان اياما الجال ليس بايمان كفر
 الح ليس بكفر فان اياما الجال كذلك الكفر معتد في اجراء احكام الدنيا قوله فلا يرد ما قيل ان اي اذ قلنا
 المراد المجزئ للمهلك لا يطلق ايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر
 قوله اي ترجيح جانباه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها نقصية بحيث لا يمكن تركه بل المراد من الحكمة ترجيح
 جانبه وقوع الامر سال في ترجيح عن حال المساواة مع جواز الترتيب في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي يعني
 انه يفعل البتة وان كان تركه اجزا في نفسه كعلتنا بان جيل احدم يتقلب فيها مع جوازها وليس من الوجوب الذي رجع
 المعترلة بحيث يكون تركها موجبا للفساد والعبث قوله كاستقامة احد الطرفين الا فلا الاستقامة والادمن
 يرجح وقوع السلوك للطريق المنصف بها ويخرج جنة عن ان يكون مساويا للطريقين الغير المنصف بها مع جواز ترك سلو
 المستقيم واختيار العزيم المستقيم فالمنحرف ان يختار اياها شاء قوله يد عليه ما سبقه يعني ترجيح الحكمة جانب وقوع
 انما يتم اذ المذكي في جانب ترك الامر سال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترتيب قوله
 والمنحرف ان عبارة ان يقع المتبرع عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى والله
 حكمة اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يلائم سبب هذا اللقائ ان كان
 سوق هذا اللقائ يتيقن ان يكون ارسال الرسل رحمة الله باعنا بديار اموال الدين والدينا بحيث لا يقع بها العقل على
 ما يدل عليه قول الشاعر فكان من فضل الله ورحمة رسال الرسل ان رحمة باعتبار انهم امنوا عن الحسنة والسيئة
 وهو ظو قوله قيل لا بد من قيد يوافقه اي لا بد من زيادة قيد اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للقد
 سة ما يقع حصول الخارق الذي لا يكون موافقا له كلفق الجماد بانه مفتركا اذ افاد عن احد النبوة وقال معجزة
 ريق هذا الجاد حفظ الجماد بانه مفتركا اذ بانه يعقل انه امر خارق للعادة يظهر على يد مد النبوة عند تحد المذكر
 مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعجب به صد بل اذ اعتقاد كذبه لا يمكن ان نفس الخارق تجل ما اذ قال معجزة ان اجبي هذا
 الميت فاحياء ثم نطق الميت بانه مفتركا اذ بانه معجزة لا معجزة هو احياؤه وهو غير ممكن بالدعوة والمحي
 بعد الموت تكلم بالحدثا او ما شاء واما في الصورة الاولى ان كان المعجزة هو لفظ مطلقا كالكرد لا يتحقق الا في صفة
 هذا الكلام فيكون الكلام المحذور في المعجزة وهو ممكن له فلا يكون معجزة قوله واجبي ان في الخبارة يعني

في هذا المقعد من كواكب النجوم ان ذكر النجدي يستلزمه فان النجدي هو كواكب الجواهر صفة في شاهد عواضه لا
 شهادة بدلة ان يكون الحارق مواثيق الدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكره في
 قبل وهو ان الله تعالى لا يحل الخلق ان يجحدوا لغير الله تعالى بل الله تعالى على الكاذب بحكم العادة فلا يقصر بالقرينة
 المختصة قوله على انه امر ونهى اه اى امر ونهى يا مروني عن مقصود على نفسه حيث كانا للتبليغ كما الى حوالينا
 فلا يرد ما قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم علم ما عرفت في صدر الكتاب ان الله تعالى للتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
 لا يستلزمان النبوة محاور ان يقصر على نفسه لا يكونا للتبليغ قوله ان الله تعالى في دفع هذا المنع ان النجدي ليس دار
 التكليف ففي الامة لتفقد التكليف كما لا تليق هذا ان انسان يصلي ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا ان
 والنهي وقد تحقق في مادة آدم وحواء في الجنة وتوابع حواء ان الكتاب الذي عنه ايضا افكروا في التكليف بالنسبة
 قوله في تأمل اى ذكر الامر بلا واسطة مستلزما للنبوة تأمل انه قد مر ان موسى بلا واسطة بقوله
 اوافقني في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوجينا الى ملك ما يوحى ولكن لك امرام عليه بلا واسطة
 بقوله تعالى وهري اليك بمنجى النحلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله نعم فتاد بها اى جبريل الى
 تخبرني فتصل اليك تخبرك سيرا ويجوز فعه بالمراد ان الامر من الله بلا واسطة قبل الكلام المنظم واليقظة
 الروح المستلزم للنبوة كما في حق ادم على ما يدل عليه قوله نعم واذا قلنا يا ادم اسكن انت الزينة فارها وحظ
 محض بالنوع لم يشبه لغيره وتحقيق الامر بهذه الخيرية في حقها غير معلوم اما في حق ام موسى فلا بد ان يكون
 بالالهام او في المنام فان السجاء يطرق في اللغة على اللقاء المعنى الروح في اليقظة وعلى سماع الكلام في المنام ايضا
 فلا يكون الكلام المسوق في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان بنى في رصنه كانه كافى بصره منى واما
 في حق ام عيسى فلا بد ان يكون الامر من الله تعالى ما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله نعم
 اى فتادها من اسفل مكانها فظ واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه كما مر الله
 قوله والحق ان الامر بلا واسطة اه اى الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان اجل التبليغ
 الى الغير كانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفالة العبد بغير الله وبين خليفة من ذوى الدلبا للتبليغ الاحكام وامر ادم
 كذلك ان حواء مشاركة في ذلك الامر والنهي مع الخطاب لادم فقط على ما يدل عليه قوله واذا قلنا يا ادم
 اسكن الزينة بعد الاندفع ما اورد في الزينتين لو كان ادم رهوكا قبل الواقعة لكان سببا من غير مرسل الله
 لم يكن في الجنة مع ادم وحواء كالمخاطب لها بلا واسطة ادم لقوله ولا تقربا بالانية والملائكة مرسل الله تعالى

في رسول الله صلى الله عليه وآله وحده وأدخال حوائج النهي من تعليل الخطاب على الغائب ^{على ما يدل عليه قوله}
 فما أسكننا من وزوج الجنة قوله مبنى الاستدلال الأول وهو قوله أما نبوة محمد عليه السلام إلى قوله وقد
 يستدل الباب المصائر على إظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله الذي أشار بقوله أحدهما وعلى سبيل الجاهل وهو
 معجزة التي أشار إليه بقوله وثانيهما أنه نقل عنه أنه ومبنى الاستدلال الثاني هو قد يستدل أحدهما ما نواتر من إحواله ^{منه}
 الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما أنه ادعى ذلك الأمر العظيم ^{الاستدلال} قوله وما روى مران عيسى عليه السلام
 أنه يعني ما يورد مران ما روى ابن عيسى عليه السلام يرمي المعجزة عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع
 قبول الجزية واجبة شرعياً بل على شتم شرعية محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتمة النبوة في حجة
 ذلك الأمر أن النبي عليه السلام يبين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية أي وقت نزول عيسى فإن الانتهاء يكون من شريعة
 نبينا فلا نسلم قوله على أنه أي على أنه لا يجوز أن يكون رضى الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علة فإن علة قوله
 الجزية الاحتياج إليه من جهة إعطاءها عساکراً الإسلام المحصل لهم استطاعة المجاهد مع الكفار وعند نزول ^{عليه}
 تقرب القيامة وكثرة الأموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عساکراً الإسلام إلى الجزية الكفار قوله كما في سقوط
 نصيب مولقة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوماً قد أسلموا ولهم ضعيفة فيه فاستألف قلوبهم عطاء
 واشتراف يترتب باعطائهم وعراةهم إسلام نظائرهم وانباؤهم وقيل اشتراف يتألفون على أن يسلموا وكان عليه
 يعطيهم من خمس الخمس والعشر أنه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص وماله وكان نصيب المؤلف
 في زمان النبي عليه السلام لكثير سوا ذلك إسلام فلما أغرة الله تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمانه وكبر
 فهذا علمي في شهر التاويلات ولا يشترط نسبه زمانه على ما قال بعض المتأخرين كما في النهاية وإنما
 سمي بمولقة القلوب لأنه قد ألقوا بهم على الإسلام باعطاء الأموال قوله مثل العقل والضبط والعدل
 أما العقل فهو نزول في الباطن إليك بنحوائق المعلومات كما يدل لك بالنور المحسوس المبصرات ويعتبر كما هو مقدر
 بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي المعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحكي سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل
 الجهد في الثبات عليه بحافظة حادة ومراقبة بمذاكرته على ساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه فلا يقبل رواية من
 شتهرت بخلته خلقة بأن كان سمي ونسياناً أغلب من حفظه ومساهلة لعدم الاهتمام بشار الحديث فإن ألقى
 لغوات أصل الضبط بالنسيان لعدم الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بأن يكون
 متخرجاً عن محظورات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصير على غير فلاحه فلا تقبل رواية الغاسق لغوات

اصل العدل والمستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسحقه وعدله لا يقدر عدل الله واما الرسا فهو قبول
 الدين الحق والتصدق بما جاء به محمد ع وم لا يكتفى بظاهره وهو مشهور على طرق المسلمين وثبوت الاحكام الشرعية
 الا بويريل اعتبر كمال البيان اجماله بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقل على التفصيل فلا
 يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان قاطعا فلا ضابطا عادله في دينه لانه متعمل الكذب للتقصي في الدين واما عدم
 الطعن فهو ان لا يكون البري محروما في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما البري بان عمل بخلافه بعد
 الرتبة فيكون محروما ومن غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان في المحل الخطاء والا فلا وان كان من غير المحل
 فان كان جرحا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكروا ومحروما لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرحا شرعا اتفاقا
 والطاعين اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتابنا
 قوله اذ اجاز ان يعنى لجوار كذب المبني في الاحكام التبليغية جوارا وقوعا لطل دلالة المجرة على صدقه فيما
 بمن الله تعالى مع ان دلالة المجرة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجوار بالوقوع في الجوار العقل لا يتاقي
 الدلالة العادية لا يعلم بالضرورة ان جمل احكام ينقلب هبام جوار في نفسه قوله وهكذا في السهو اه اى هكذا
 صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجميع المحققين لاستلزامه باطل دلالة المجرة على صدقه
 في جميع ما ذكره مطلقا وقال القاضي اه اى قال القاضي الباقلاني ان يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية
 لا دلالة المجرة في الاحكام التي تعم وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق
 بالمجرة فلا ينافي جوار الكذب سهوا دلالة المجرة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية
 مطلقا قوله يعنى به ما سوا الكذب التبليغي اى في الاحكام التبليغية كذا بان وغير كذا كسائر الذنوب والمعاصي
 قوله يرد عليه اى يحج على ما قالوا لئلا يدل على استنبط ظهور الكبيرة عنهم لانه لا يجوز للنفرة والكلام في انه عمت
 صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا لمقصود قوله اذ اولاه وقاب بالتبعية وقت الدعوة لظلال المواظعين
 بل عدمها وكثرة المخالفين قوله فيجبت اه هذا وورد على وجهي المرجح وليس خافا صدق قوله وايضا متقوض بدعوة اه
 كما تهم وحاصلا ان يجوز ان يكون في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى
 موسى وهو من دفعه بقوله لا تخافا اني معكما قوله اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم اه يعنى بالبر بصر فانظر
 هو المراد الخاص وهو نسبة الذنب الى الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء جعلنا له شركاء فيما اتهموا
 جعل اولادهم اه شركاء بليل قوله تعالى عما يشركون وانما قايده ان المراد ذلك لان الجمل على ثلاثة اقسام

ايضا صحت عن النبي فلا يحس المقابلة بينهما قوله وفيه توجه اخر اه اى في عبارة الشارح توجه اخر بان المراد بـ
 ظاهرا على ذلك الاول بحال العام على ما عدل الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيه اى فيه من الكلفة ما قيل بان
 كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ونحو التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال
 قوله وقد يوجه اى قد يوجب الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عام افضل اولاد آدم وما شك
 ان في اولاده مرهوا افضل منه على الضلا والا قوال فقتل انه نزع لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ان
 لزيادة قوله واطمانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونحوه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من
 الافضل افضل فيكون نبيا ادم ايضا وهو الظاهر قوله والاولى الاستدلال بقوله انا اكرم الاولاد واما قوله اى
 تحريف على اخي موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا اخير من يوسف من مقي فواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل
 علمه بكونه افضل ومتعاضدا في اصل معنى النبوة علما اشير اليه بقوله نعم بلين احدهم رسله قوله اذ اصل
 في الاستثناء اه اى الاستثناء الحقيقي هو المتصل الاستثناء الخارج ولا يتصور الاخراج بدو والاضل
 واما المنقطع فيسمى استثناء لطريق الجواز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظاهر قوله وقيل يجاب
 عنه بان امر الاله وقيل يجاب عن الاستعراض المذكور بقوله فار قيل الميس قد كرهه بان المحن ايضا ما مرون
 من الملائكة الاله استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاله على سبيل التزام امر الاله في قانه اذا علم الاكابر
 ما مرون بالتدليل علم الاله صاغر ايضا ما مرون به في الضيق فيسجد ارجع الى القليلين قوله كانه قال افضل الملائكة
 الاله ليس فينا ما ظ قوله فم يكون استجابة الى الفرق بغير هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب بغيره
 هذا الجواب يكون ان امر السجود جماعة من الملائكة كان الميس اخلا فيهم وعز عنهم بالملائكة تعظيما لا كثر على
 الاقل دور الاشياء على الدنيا والاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخل فيهم لكن تسمية ملكا مجازا اعتبارا بالقليل
 جلا في الجواز السابق فانه لا حاجة فيه الى تسمية ملكا على سبيل التعظيم بحصول الامر للفرق بين الاله استغنى
 بذكر احد هما عن كل قوله اى كل محض مرجح انه اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوت
 مراتبها ودرجاتها مرجح تفاوت النظم فان القرآن في على المراتب واقصاها لكون نظمها في على المراتب من
 الغضاقة والبلاغة وان حمل على ان كل كلام الله اليفس في معنى الوعظ فان جميع الكتب واحد مرجح ذاتها
 لا تعد ولا تفاوت في انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما
 تعدوت ذاتها وتفاوت مراتبها مرجح النظم اى مرجح الوجود اللفظي لمرجح الوجود العيني وحاصل

الكلام ان كلام الله قد يطبق على الكلام اللفظي المتعلق بالذات وقد يطلق على نفسه الواحد من جملته
 كما ان اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي بمعنى قوله كلها كلام الله ظلكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان هو
 ان ضمير هو ارجح الى الكل والمراد بالوحد في صفة كونه كلام الله فالمتعلق بجميع الكتب متحد بحيث انه
 كلام الله تعامري تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بتعدد النظم وتفاوت خصوصيات
 فان الفرق انما على المراتب فاقصى الدرجات كما ان نظمها في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة والاريد بكلام الله تعامري
 قوله كلها كلام الله الكلام النفس في معنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الذي في القام بذاته تعامري
 ومعنى قوله وهو وحده هو ان كلام الله الذي في واحد متخذي لتعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في
 نظم المقر اي في الكلام اللفظي الدال عليه قوله فغطف المقامات على التعدد يعني اذا كان المراد بكلام الله الكلام
 اللفظي ويكون معنى الكل واحدا مجيئ كونه كلام الله تعامري يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في
 النظم المقر قريبا من العطف التفسير بمعنى انه كان يكون المقصود بالبيان هو المعطوف للمفسر ويكون ذكر المعطوف
 عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وتجميع بعضها على
 بعض اذ الخفاء انما هو فيه وبيان تعدد الملا ذلك على ذلك التقدير غير محتاج الى البيان فذلك استطراد
 ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك المصنف اخذ التعدد في بيان حاصل الترجمة وقال وان تفاوت مجيئ
 خصوصياتها ولم يقل وان تعدد تفاوت مجيئ تعدد النظم وتفاوت خصوصياتها وانما لم يجعل عطف
 تفسيرها اليكوير التعدد محمولا على معناه الحقيقية على امر تقريرية قوله والاول السبب بقوله اي التوجيه الاول
 بقوله كما ان الفرق كلام واحد كما يتصور فيه تفاوت وتفصيل فان معناه ان الحكماء اقبلوا كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
 وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي مرتبة بخصوصيات تكون بعض سورة افضل كذلك جميع الكتب
 كلام واحد كما يتصور فيه تفاوت وتفصيل من تلك الحثية الانعكاسية في القراءة والكتابة وذلك ظا وعلنا
 السبب انه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني ان يقال معناه كما ان الفرق انما على كلام واحد كما يتصور
 فيه تفاوت وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك
 جميع الكتب الدال على كلام واحد كما يتصور فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال على
 الكتب افضل من بعض لكنه خلا لظن قوله فيهم منه ان المعراج اه وذلك لان الحق المفسر الثابت بالحق متعلق
 بالمجموع فيكون المعراج من السبأ الى العلي ايضا مشهورا قوله وما ثبت بطريقه اي يعني كوا المعراج من السماء

الى العلم ايضا مشهور الذي عاقلنا ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة والى العرش والى
غير ذلك احاد من ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة والى العرش والى اطرافها والى
مطلق العرش حتى بنا فيه قوله وقد يجاب بان المرداه اى قد يجاب عن الاستدلال بالادية باننا سلمنا ان المرداه بالرواية
في المنام لكن كما الادية نازلة في شأن المعراج فان المراد بالرقيا الرواية الواقعة فيها رواية هزيمة الكفار في غزوة
بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والادية نازلة في شأنه قوله وقيل اى في الجوارح
عن الادية سلمنا ان المراد الرقيا في المنام لكن المراد بها رواية انه سيد خلصه فانه راها قبل دخوله فيها على ما
قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرويا بالحق لتدخل المسجد الحرام الادية قوله وقيل اى في الجوارح الادية
سلمنا المراد بالرقيا الرقيا في المنام وان الادية نازلة في شأن المعراج لكن تسمية رويا على طريق المسألة لتقول
المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رويا فسمها الله تعالى بها فكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى
ايين شركائى قال المستكبرين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسمها الله تعالى شركاء ايضا بطريق التماثل
لقولهم قهقهة بهم واستهزاء بقوله والاولى ان يجاب بانها كانت روية في بعض الرويات ما هذا ^{حينئذ} فحاصل
المعراج عن مشاهدته ولا يخفى المحجوب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه
يتم على كل امرئين فكان اوله لانه ليس عن هذا الجواب صرح الحديث عن الظلمة لانه ادر الى الفهم هذا لكن
القول بتقديرها من غير ضرورة على كثير من استكمال قوله وفيه نظر بل هي سبعة بعم الدخا ص ١٠٠ كما يجب
السهر اخذ لانه ليس من الخوارق على ما مر في هذا الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم والكافر
والاول اما ان يكون مقرونا بالكمال العرفية هو المعقولة او يكون وحدها مقرونا بدعوة النبوة فهو المعجزة او كما
لا يخفى اما ان يكون ظاهر من النبي قبل دعواه فهو اكد احواله فهو الكرامة والثاني اعني الظ على يد الكافر اما ان
يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او كما فهو الالهانة قوله في بحث كل الخوارق الالهائية اى يعنى كافر
ان المراد على ليس الاظهار امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المراد على ظهور امر خارق عن بعض الصالحين بسوء نية
كل الخوارق الالهائية ليست محل النزاع فالمعتبرة ايضا قالون بها والاى وان كانت الخوارق الالهائية
محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها العظيمة في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة انها صا
وكيفي فساد في قوله عز وكرهاه بحث على قوله بل الزكرها علم بذلك وحاصله ان لا نفر ذلك قولكم ولا تستدل
بقوله في ذلك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال متجارا المعرفة مريم عجزته قوله اعلم ان علينا ان لا نشيع اى اعلم ان بين
مصدق

معنى الفراق فقد برجلت بينكما ان كان فراقكما وجلست بين حز وجل و دخلت اى زمان فراقكما وهو لا
الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافة الى الجملة اشبهت الفتحه فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضاؤه
للمضاف اليها انما اتى الوقت او زيدت ما الحاقه في اخرها لانها كلها مقتضى عن الاقتضاء قوله وهو
الظرف الزمانيه اذ انه اذا زيدت في اخر الالف وكف بما و اضيف الى الجملة لا يكون لان الزمان وان كان
عند اضافة الى المفرد مستغلا في الزمان للمكان كما ذكرنا انه لا يضاف من نظره المكان الى الجملة الا حيث واما لو
لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فاقوم في الباب لكن قال الشارح الرضي يخلو الماضي والمستقبل ايضا وقال
ابن مالك ان يضاف الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيما معنى الجاراة اى في بيئنا وبيئنا معنى الشرط
كما اذا وهو تعليق امره كخبر قوله فان مجرد عن كلى المفاجأة اى ان مجرد جوابه عن كلى المفاجأة وهما اذا
كما في قول الاصحى في بيئنا نحن بزقبة تانا فهو العامل في بيئنا اذ لما منع منعه عن العمل فغنى قولنا فينا نحن بزقبة
اذا تانا بين اوقات نحن بزقبة وان لم يكن مجرد اعن كلى المفاجأة فالعامل في بيئنا وبيئنا معنى المفاجأة الكثرة
في تلك الكثرة اى كلى المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرد باضافة اذا اذ اليه وما في
صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها بعد كلمة واحدة بعض اجزائها مقدّم من وجه مؤخر من
آخر فذلك ان هو مبتدئها في المعنى فغنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذ التفت البقرة فاجاز زمان التفت والبقرة
بين اوقات رجل يسوق هكذا لحقه في شرح الباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذا واذا عن معنى الظرفية والاد
فلا يراه اما ان يكونا ظرفي مكان كما هو من هذا المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذا لان اذا
واذا من غير مضاف اليه حتى يتنغم عمله فان ظرف مكان لا يضاف الى الجملة الرحيث وظرف زمان كما هو من
الرجاج وهو فاسد لانه لا يكون لغف لحظ في الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضي في بيان اعرابها
المحلى عند دخول اذا واذا في جوابها ان اذا واذا في ظرف مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم
الماتم فكان اذا واذا منصوبين في محل عليهما ظرفا مكان له وبيئنا وبيئنا على ظرف زمان له فقد يضاف
زيد قائم اذ ارى هذا بين اوقات قيام زيد في المكان اى مكان قيامه وان كان ظرف زمان فهما
مضافان مجردا عن الظرفية مبتدآن خبرهما وبيئنا فالنقد يروى زيد هذا كائن بين اوقات قيامه
قوله وهو مستحيل منه لانه مستدين لا حتى لو ادعى المسألة لا يظهر على يد الخارق عادة قوله وقد سبق في صدر
الكتاب الاشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبي لا المعجزة ما حوذة في مفهومها ان يكون مقرونا

بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدعوى ان عدلها من المحجة من قبيل الاستعانة بالنبية على التبيين
 لا على سبيل الحقيقة فلا شك في قوله ومثل هذا السوق اهـ هذا من ايقال منطوق الحديث في فضيلة رجل
 الى بكره في المساواة فلا تنيب افضلية وحاصل الدعوى ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لا ثباتا على
 وان كان المنطوق لا ينبغي بذلك فانك اذا قلت لرجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعاً
 قوله يريد عليه ان اريد الموت اذ اريد المبعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه
 السلام لم يعد التفصيل صحيحاً على زمان قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان
 النبي فينبغي منطوقه تفصيله على النبي عم فلا بد من تفصيل النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل التقدير يسوء اريد
 بعد موت النبي وبعد بعثته لا يبعد التفصيل صحيحاً وعلى سائر الامم والفائدة في تفصيله صحيحاً ومنطوقه لا يختم
 الى البيان قوله وكذا ادر ليس والمخبر والياسرة وانما الكفى المشار به كمر عيسى كراصبته وتزول الى الامم
 واستقراره عليه قد ثبت بأحاديث صحيحة بحيث لم يتغير في شبهة ولم يختلف فيه احد من مجادل الثلاثة الباقية قوله
 اي الكثر اهل السنة والمجاعة اهـ انما تفسر السلف الكثر اهل السنة ثلاثين في قول المشار فيه ما بعد كان السلف كانوا
 متوفين في تفصيل عثمان قوله لا يعلم الا بالخبر من الله تعالى وليس الاختصاص بكثر اسباب الثواب موجباً
 لزيادته فظن ان النبي يقبل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع وينيب عيظه قوله واما الكثرة لفضائل فما يعلم
 اهـ هذا محال لما قال لا كمال في انه قدير او بالفضل اختصاص احد الشخصين عن ايجاز ما بأصل فضيلة كما
 وجود لها في الاخرى واما زيادته فيها لكونه اعلم مثلاً وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة
 تبليغ اختصاصها باوحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وتبقي عدم المشاركة فقد يكون بيان اختصاص الاخر بفضيلة
 اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة اجمع من فضائل كثيرة اما لزيادة فضلها
 في نفسها او لزيادة كيتها فلا حزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهد انما يكون خطابه يعني ان اذ كان
 الفاسد من اجتماع العجوة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالفاً لما هو المشهور ان ابا بكر رضي
 عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سفيقة بنى ساعدة
 في الصحابة لم يقبل الصفة ومنه سفيقة بنى ساعدة قوله لشبهته هي ترك القصاص عن قتله عثمان رضي الله
 عنه بغيره يعني ان معاوية واخطبه بغيره طاعة لشبهته هي ترك القصاص عن قتله عثمان رضي الله عنه بغيره
 مع عظم جنايتهم بوجوب الاعتزاء بالادمة وتعرض الدنيا للسفك وظن على رضي الله عنه عثمان مع كثرة

فما أصرهم واختلطهم بالسكرو يودي الى اضطراب امر الدنيا لا يكون أصوب في بدايتها فقرأ في الخبر
بما ختم قوله ويحتمل ان يراد به اي يحتمل اليراد بالخلافة انما تقتضي في الحديث الخلافة في الولاء وهو ان لا يقع فيها
فوز امانة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من الخالفة او لا فبين جواب البشارع والمحشي في قولنا ذكرنا في
المحشي في هذا المعنى ليس مغاير لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولي من جواب البشارع لانه يشتمل عليه بخلافه
وعلى مره فانه خالف معهما هل البغي فكيف يصير الخلافة التي لا يشوبها شيء من الخالفة ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة
الكاملة في ثلثين سنة لا يقتضيه ان يكون بعد هالكها وامانة خلافة غير كاملة قوله فالجواب المعرف بتيقنه انه قد
بحث لانه انما هو يدل على وجوب تحصيل المعرفة او وجوب الاحكام لا على وجوب نصيبه قوله وهذه الادلة التي
لقوله عليه السلام وقوله ولا الامة قد ججزاها وكان كبير من الواجبات فبطلان قاعدة المحسن متعلق بقوله
لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبيل العقيلين متعلق بقوله يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام
اه او المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى انما جاءكك للناس اماما اي نبيا والمعنى في
ولم يعرف نبى مانه فتدعات ميتة جاهلية فلا يشكال قوله والمعصية ضدالة اي انما كان عصيانا كلمة كلام
باطلا لانه ضدالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امة على الضلالة قوله وقد يجاب بانه
انما يلزم المعصية اه حاصله تخصيص الحديث بالمراد من ما لم يترك فيه نصيبا كما هو الجواب واضطرر الى دليل على
بتسمي المخطورات وبهذا الحديث يندفع الاستشكال بعد الخلاف الراشدين العباسية ايضا قوله ارفقت حقيقة
على ما ذكره يعنى العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنوب عدم خلق الذنوب وجود الذنوب
فيكون غير المعصوم مدنيا فكيف لا يكون ظلما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مألوف وورد في الظلم على ما ذكره
الجواب من المعصية لا المعصية المسقط للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا
مدنيا ان يكون ظلما اللهم ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم مخصص من المعصية بناء على ما استشهد به من ان
الظلم وضع شيء في غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة اه يعنى التعريف الذي ذكره الشارح بهذا تعريف
بالغاير لما تعريفها الحقيقة على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انما ملكة اجتناب المعاصي مع التمسك منها وليس
يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل يجوز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنوب عنه
وعما فعين المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظلما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة على ان لا يخلق الله تعالى
اه على غاية العصمة وما لها ذلك ينافيه تبيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة يقال على الملكة

مبدل الزنار وعلى فسر لا تار ايضا والثالث بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني
 فلا تلام بين كلامية قوله **ثم الظلم** اذ جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم ظلم
 للعصمة لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم خصص بالعصمة لانه التقيد
 على الغير فليس كل معصية ظلم حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون
 بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف الموذي بالظلم على نفسه قوله **وقد يجاب** اذ قد يجاب عن احتجاج المخالف
 بقوله نعم لا ينال عهدك **لظالمين** ان المبدأ بالعهد عدم النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى **انما جاء**
للدن امر ما فان اقامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال **ارهب** الجواب خلافا للظ فقد عدل عن الظ
 قوله **وقد يجاب** ان معنى جعل الامامة مشورى اذ يعني **ارهب** الاعتراض انما يريد لو كان معنى قوله جعل الامامة
 مشورى انه جعل الامامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه لقين الامامة ذات مشورة
 بين ستة ويؤيد ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظر ان نصبوا الامامة اصحهم بل ان لم يكن كلام المكشحي حيث قال
 في تفسير مشورى كينفر دون باهر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه المشايخ قوله وهو
 امر الى ابتداء ما في بقاء هذا اللفظ ما يقال **الآية** انما تدل على نفي الوصول وهو امر الى بقاء له فيدل على
 نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاء له حتى يدل على ان الغرض من الامامة بالفسق وحاصل
 اللفظ الوصول الى ابتداء ما في بقاء فان الشيء اذا وصل بشيء يكون حجب ذلك الوصول فكأن
 ويكون ذلك الوصول باقيا الى ما ان لا تفكك بينهما فيكون الآية لا يصل عهدى الظلمين ابتداء وبقاء
 فيدل على ان الغرض من قطع قوله **انما** يقول الوصول لا يعني حاصل الجواب ان الاول الفعل المعنى المصدري
 والمعنى المصدري للوصول امر الى والياي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري للمسمى بالحاصل **المصدر**
 وليس ذلك مبدل الفعل فلا تدل الآية على نفي وصول الامامة للفاستق ابتداء قوله **على جميع** الرفع اي
 على انما لو سلمت انه مبدل لفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صميم الرفع مفعولة المحذوف فيكون هم **التي**
 وصول العهد للظالمين فلا يدل على ان الغرض من قوله **يرد عليه** ان اراد بالعهمة انما يعني ان اراد بالعصمة في قوله ولا
 العصمة ليست بامانة ملكة الاحتجاب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء كسر المتعدي يعني استلزام الدليل المدعى عن تأخر الظ
 انه لا بشرط عدم الفسق في بقاء الامانة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اراد بالعصمة عدم
 الفسق فالتأخر لكانا ممتنع عدم اشتراط في الامانة ابتداء وقوله **قالوا** اذ تأييد لا مشرة اطعمهم الفسق قوله **انما**

قصص الحشوي في ما يقال ان صاحب الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المتكلمين من حيث ان
 الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدلها الشايع من مفاسد الكلام ووجه اللفظ قوله هو مكيا ^{الوصف} مخصوص الا ان
 مكيا ^{الوصف} مخصوص اصغر من المفضل هذا التقدير ضمير نصيف لاجم الى احدهم وقد يحى النصيف بمعنى النصيف فمضى هذا
 التقدير ضمير نصيف للمد وهو ظرف ومعنى الحديث لو اتفق احدكم على مثل احد هبوا بآيائكم ثوابه ثواب اتفاق واحد
 مدا ولا نصيف وذلك لان اتفاقهم كان في الضرورة وضيعة الحال في نصرة النبي وصحابة مع صدق نبيهم وخلو
 طويته وذل مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اي فاجبهم بحسب اشارة الى الجان ما يتعلق بما بعد هذا
 للصدور الى الرجب بمعنى المحبة والباقي بمعنى صلة واذا الفعل مكملة آياه وهو احد معاني الداء على ما في شرح
 المصباح وليست للسببية والالتصاق على ما قال الفاضل لغوات المعنى الذي ذكره الحشوي بقوله بمعنى الرجب ^{المتعلقة}
 الا قوله والفرج على السورج الفرج جمع فرج وللرد وذوي الفرج اعني المراد السورج جمع السرج وفي الحديث
 لعن الله الفروج على السورج قوله يدل على انه المناط فان ترتب الحكم على الوصف يشترط العلمية على ما بين في
 الاصول قوله اعلم اللفظ اذا ظهر المراد منه الا مثال المحكوم قوله عليه السلام الجهاد ما حذى يوم القيمة فان
 قوله يوم القيمة سدا باب التسمي مثال للفرد قوله تعالى قالوا للمشركين كافة فان قوله كافة سدا باب التخصيص ^{للتكثير}
 التسمي لكونه كما شرعيا مثال النص قوله تعالى متنى وثلاث ورباع فانه سبق لبیان العدد فهو نص فيه وظهر
 في النص كانه قد علم المحل من اية اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال النسخ قوله تعالى والسارق والسارقة
 فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في النبأ والطرار اختصا ^{صحما} باسم اخر ومثال المستكمل قوله تعالى وان كنتم
 حنبلا فاطهروا فانه وقع الاشكال في انهم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الربو وظاهر وجه
 لا يفسد بدخول شئ في الفم فاعتبرنا الوجهين فلم نح بالظن في الطهارة الكبرى حتى وجب سلك الجنابة وبالباطن
 في الصغرى فلا يحى عليه في الحديث الا صغرى هذا اولى من العكس لا قوله تعالى وان كنتم حنبلا فاطهروا ^{بالسنة}
 يدل على التكلف واللباقة ومثال الحمل قوله تعالى وحرم ^{الربو} الربو في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالجماع
 يعلم المراد اي فضل ثلما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة ^{الربو} حيث بعد ذلك الى الطب والتمل يعرف علم
 ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المشايخ الملقطات في اوائل السور والبدو الوجهين كذا في التوضيح قوله ولم
 لمحجل الا يعني ان تكفير هذا متصور وجهين احدهما ان لا يكون ما فلا اصلا او يكون ما فلا ولكن في صورتين الدين وعلى
 كلا التقديرين تكفير قوله فاما وبالفلاسفة اى اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله ولا في غير صورتين

الدين فتاويل الغلاسة لذلك حدث العالم ونحو مثل الجنة والنار والنعيم لا يدفع كفرهم لا ذلك
موضوع ليات الدين والتاويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله هذا في غير اجتماع الكفر استغناء
المعصية الثابتة بالدليل موجب الكفر انما هو في غير اجتماع القطعي من الكتاب والسنة وما كفر منكر اجتماع
فيه خلا وقال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المحم عليه فان كان اجما عذنيا فلا يكفر باحدة اتفاقا
والركان قطعيان فبغير دليل لا يكفر بالحق ان نحو العبادات الخمس ما علم بالضرورة كما كونه من الدين بكفر باحدة
انفا وانما الخلا وفي قوله اي على تقدير كونه الجانم عاصيا انما قيد بهن اليهم تركه فيلزم ان يكون لبعضهم
مطيعا او عاصيا كما لا بد انما من ويا س قوله معنى هذه القاعدة ان دفع ما يقال من ان اخطى طاعة على الطاعة
ومع ذلك اعتقد عدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وها صل المدغم اهل القبلة القاعدة انما هو المسائل
الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كما في التلويح اتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التقييد لانه
هم الذين انفقوا على اهور من ضروريات الدين فمن اخطى على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين
اهل القبلة قوله ثم اهل هذه القاعدة الا المقصود ما ذكره الشارح فيما سياتي بقوله هذا والجم بين قوله لا يكفر
احد من اهل القبلة وقوله لا يكفر من قال بخلق القرآن مثاله مشكل وجه الدفع اهل هذه القاعدة من الشيعة لا من غيرهم
وتابعه اكثر الفقهاء وهو المردى في المقتضى عن يحيى حجة الله واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يفتهم في ذلك القبلة
وقالوا ان كفر الشيعة والمنعزلة فلا يتخذ القائل بالقبولين فلجئنا الى الجمع قوله اي طاعة اهل القبلة بالمراد بالمطاعة
ما يبادر منه من كونه بلب واسطة بل اصلاح مطلقا سواء كان بلب واسطة الوسطة الفاء في قوله والمعنى ان يتعلق اقربا
اي معنى انه من سائر الجح ان له تعلقا وقربا من الجح المعنى الغا من المس هو الملازمة قوله رأى فغسل من رأى يرى
رايا فهو من معنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجح قوله وتابعة اسم بقرينة من الجح والتاء فيه للتنقل من
الاسمية قوله وعورة الى عورة الماء يغور غورا الى سفلى الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه
هو اثنى به النقية وقد فتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثني عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد
لعدم سن القول ثم لم يرد وان يرد كل واحد من صاحب الجح والغنم لكل من الجح والغنم اي صاحب قول له ولا
عليه السلام القضاء ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكمه داود عليه السلام كان بالاجتهاد ولما جازله الرحمن تبارك
حاز سليمان خلافة قوله واعترض على هذا الدليل يعني لانه لو كان كل من اجتهاد دين صوابا لما كان اختيار بالبصيرة
عليه السلام بالذكر حجة كونهما احق وافضل وان كان ما فهم داود عليه السلام ايضا حجة علم صاحبها

عليه السلام افضل الاعمال احقرها في حديث ابن عباس رضي الله عنه ان احسن الاعمال احقرها اي مستنها او قوام
لذا في الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد انه لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره في عامة الملك
بالنسبة الى عامة الدين عن اقتياد المومنين فيتم الليل عنى عموم هذه النهاية ما اردت اي اعادة في هذا
الكتاب مستحينا بالملك الوهاب وعليه التكلان في كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا
خير الانام وعلى الله واصحابه الكرام المحملين بسير الابداء والتمكن والشكر لمن وفق الاختتام

والتهيين : طبع تعليقاً الفاضل المتين : والكامل المقيد لما هو الصواب واليقين

عبد الحكيم بن شمس الملحة والدين : للشهور سيد كرى بين الناظرين

على الحاشية الدقيقة للتفكير للمول الحيا الى الامع كالنور

المبين : على شرح العقائد لسعد الله والدين على الملحة

السفينة في احكام الدين يعون ذلك الملك

والعباد من المبدأ والي المعاد

غنى الخبير فقط

در مطبع هند وپرليس هله باهتمام باير لعل طبع شد

4575

51A